ماہنامہ
اشراق
لاہور
جلد۲۰ شمارہ ۸ اگست ۲۰۰۸ رجب/شعبان ۱۴۲۹

منظور الحسن

۱۴ اگست کا خواب

۱۴ اگست ۱۹۴۷ کو ہم نے سوچا تھا کہ ہم کرۂ ارض پر ایک ایسی سلطنت قائم کر رہے ہیں جہاں اسلام اپنے پورے فلسفے اور قانون کے ساتھ نافذ العمل ہو گا۔ چشم عالم ایک مرتبہ پھر اس عدل اجتماعی کا نظارہ کرے گی جو چودہ صدیاں پہلے خلافت راشدہ کی صورت میں ظہور پزیر ہوا تھا۔ اس کا وجود ملت اسلامیہ کے لیے مرکزی ادارے کا کردار ادا کرے گا اور غیر مسلم دنیا کے لیے اسلام کی مشہود دعوت قرار پائے گا۔ اس کے حدود میں مسلمانوں کی ترقی کی راہیں کسی دوسری قوم کے تعصب سے مسدود نہیں ہوں گی۔ وہ باہم متحد ہو کر اسے اسلام کا ایک مضبوط قلعہ بنا دیں گے اور دیگر مسلمانان عالم کے لیے سہارے اور تعاون کا باعث ہوں گے۔ ہمارا خیال تھا کہ ہم ایک ایسی ریاست تشکیل دے رہے ہیں جو دور جدید میں فلاحی ریاست کے تمام تر تصورات کی آئینہ دار ہو گی۔ جہاں تفریق و امتیاز کے بغیر شہریوں کو ان کے حقوق میسر ہوں گے اور لوگ یکساں طور پر تعلیم، روزگار، صحت اور امن عامہ کی سہولتوں سے بہرہ مند ہوں گے۔ ہمارا تصور تھا کہ ہم ایک ایسا ملک معرض وجود میں لا رہے ہیں جس کا نظم سیاسی جمہوری اقدار پر مبنی ہو گا۔ اس کے عوام اپنا اجتماعی نظام خود تشکیل دیں گے اور انھیں اس میں تبدیلی کرنے اور اپنے حکمرانوں کے تقرر و تنزل کا پورا اختیار حاصل ہو گا۔

آج پاکستان کو قائم ہوئے نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ بیت چکا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس کا وجود سلامت ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ہمارے خواب آج بھی تشنۂ تعبیر ہیں۔ اسلام کا عدل اجتماعی اور خلافت راشدہ تو افلاک کی باتیں ہیں، ہم ان ارضی اخلاقیات تک بھی رسائی حاصل نہیں کر سکے جو دنیا میں متفق علیہ ہیں اور جن پر اسلام سے نابلد اقوام بھی صدیوں سے عمل پیرا ہیں۔ یہ سلطنت اسلام کی تجربہ گاہ اور پھر اس کا مشہود نمونہ تو کیا بنتی، اسلام کی

حیثیت عرفی کو مجروح کرنے کا باعث ضرور ہوئی ہے۔اس کے مکینوں نے اپنے قول وعمل سے اسلام کا جو تعارف پیش کیا ہے، اس کی روشنی میں اہل دنیا اسے ایک متشدد، غیر عقلی، جذباتی اور عصر حاضر سے غیر ہم آہنگ مذہب تصور کرتے ہیں۔فلاحی ریاست کے تمام تصورات بکھر چکے ہیں۔غربت اپنی انتہا کو چھو رہی ہے۔ملکی معیشت دن بہ دن رو بہ زوال ہے۔بیش تر آبادی کے لیے دو وقت کے کھانے کا حصول مشکل ہوتا جا رہا ہے۔تعلیمی پس ماندگی کا یہ عالم ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد ملازمت کا حصول بن گیا ہے۔درس گاہوں کی حالت یہ ہے کہ فلسفہ، ادب، تاریخ، عمرانیات، اقتصادیات، ریاضی، سائنس، آرٹ اور دیگر علوم وفنون کے وہ نصابات جن سے دنیا کی ترقی یافتہ اقوام کئی عشرے پہلے گزر کر انھیں متروک قرار دے چکی ہیں، وہ ان میں کسب فیض کا ذریعہ ہیں۔لوگوں کی اکثریت کو صحت کی ابتدائی ضرورتیں بھی میسر نہیں ہیں۔اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ فلاحی ریاست کے حوالے سے ہمارا سفر آج بھی اتنا ہی باقی ہے جتنا آج سے پچاس سال پہلے تھا۔ جہاں تک جمہوریت کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ ہم شاید چند دنوں کے لیے بھی اس کا تجربہ نہیں کر سکے۔نیچے سے لے کر اوپر تک ہماری جمہوری سیاست محض مفادات کی سیاست واقع ہوئی ہے۔

یہ حال ہے جو ہمارے خوابوں اور ہمارے تصورات کا ہوا ہے۔ ہمارے اجتماعی وجود کی یہ حالت اس قدر نمایاں ہے کہ کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔البتہ، یہ سوال ہر شخص کے ذہن میں ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت حال کا سبب کیا ہے؟ کیا یہاں افرادی وسائل کی کمی ہے، کیا یہاں بے صلاحیت لوگ بستے ہیں، کیا یہاں کے لوگوں کو نفاذ اسلام سے کوئی دل چسپی نہیں ہے، کیا یہاں کے باشندے اپنی اور ملک کی ترقی کی خواہش سے محروم ہیں، کیا یہاں کے شہری نظم سیاسی کو اپنے منشا کے مطابق چلانے کی تمنا نہیں رکھتے؟ یا پھر یہ خطۂ ارضی آفات سماوی کا شکار ہے، یا اس کی سرزمین قدرتی وسائل سے خالی ہے؟ ان سوالوں کے جواب میں ہر شخص کہے گا کہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ یہ ملک افرادی وسائل سے مالا مال ہے۔قدرتی وسائل کی بھی کوئی کمی نہیں ہے۔اس سرزمین میں زراعت اور معدنیات کے حوالے سے ایسا تنوع اور تناسب پایا جاتا ہے کہ دنیا کے کم ممالک ایسی تقسیم کے حامل ہیں۔اس کے باسی صلاحیت اور جاں فشانی میں کسی سے کم نہیں ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے مسلسل جدوجہد سے ایک ایسے ملک کو قائم کیا جسے دنیا ناممکن قرار دے رہی تھی۔ ملک وملت کی بقا کے لیے جب بھی کسی نے صدا لگائی ہے، اس کے افراد نے اپنی جانیں تک پیش کرنے سے گریز نہیں کیا۔ جمہوریت کے نعرے پر ہمیشہ لبیک کہا ہے۔اسلام سے محبت کا یہ عالم رہا ہے کہ اگر کسی طالع آزما نے بھی اسلام کا نعرہ لگایا تو اس پر بھی لبیک کہنے سے دریغ نہیں کیا۔

اگر معاملہ یہ ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ۶۱ برس گزرنے کے باوجود ہم منزل تک رسائی تو کیا حاصل کرتے، نشانات منزل

ہی کھو بیٹھے ہیں۔اس تمام صورت حال کا صرف ایک سبب ہے اور وہ دینی اور دنیوی امور میں ہماری جہالت ہے۔

ہم اس ملک کو اسلام کی تجربہ گاہ نہیں بنا سکے تو اس کی وجہ دین کے بارے میں ہماری جہالت ہے۔اس جہالت کا عالم یہ ہے کہ ہمارے عوام کا تصور دین مخصوص مکاتب فکر کی فقہی آرا کی پیروی تک محدود ہے۔کہیں کلمات نماز کے بلند آہنگ یا کم آہنگ ہونے کا مسئلہ ہے، کہیں ازار کے ٹخنوں سے اوپر یا نیچے ہونے کا معاملہ ہے، کہیں ڈاڑھی کے لمبا یا چھوٹا ہونے کا سوال ہے، کہیں عمامے اور ٹوپی کی جنگ ہے۔خواص کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اسلام کی غلط تعبیرات سامنے آنے کی وجہ سے اسے ایک قصۂ پارینہ سمجھ کر دور جدید کے تقاضوں سے غیر ہم آہنگ قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک علماے دین کا تعلق ہے تو ان کی اکثریت لوگوں کو سرگرم جنگ رکھنے پر مصر ہے۔انھوں نے اس دوران میں کبھی اس کے لیے کوشش نہیں کی کہ لوگوں کو دین کے حقیقی شعور سے آگاہ کریں، ان کی اخلاقی تربیت کا اہتمام کریں اور انھیں حالات کے لحاظ سے حکمت عملی ترتیب دینے کی ترغیب دیں۔اس زمانے میں بالخصوص ان کی یہ ذمہ داری تھی کہ وہ اسلام کے بارے میں جدید ذہن کے سوالات کا جائزہ لیتے اور عصر حاضر کے اسلوب میں ان کے تسلی بخش جوابات مرتب کرتے۔المیہ یہ ہے کہ انھوں نے اس میدان میں علمی وفکری کام کرنے کے بجاے اپنی تمام تر توجہ سیاست کی حریفانہ کشمکش اور معاندانہ قوتوں کے خلاف جذباتی فضا قائم کرنے پر مرتکز رکھی ہے۔

اگر ہم اسے ایک فلاحی ریاست نہیں بنا سکے تو اس کی وجہ دنیوی امور کے بارے میں ہماری جہالت ہے۔اپنے افراد کی عمومی تعلیم کے بارے میں ہم نے ہمیشہ غفلت اور بے اعتنائی کا رویہ اختیار کیا ہے۔اس کے نتیجے میں ہمارے تمام طبقات بلا استثنا جہالت کا شکار ہیں۔ فلاحی ریاست کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ معاشرے کا اجتماعی نظام عادل، شفاف اور زندگی کی سہولتوں سے آراستہ ہو۔ان مقاصد کے حصول کے لیے ہم نے کبھی منصوبہ بندی نہیں کی۔ معاشرے کی ترقی کے لیے کن عوامل کی ضرورت ہوتی ہے، قانون پسندی کی کیا اہمیت ہے، اعلیٰ انسانی اقدار کس طرح اداروں میں ڈھلتی ہیں، رفاہی ادارے کس طریقے سے خدمت انجام دیتے ہیں، شہریوں کی ذمہ داریاں کیا ہوتی ہیں، ارباب حکومت کو کیا فرائض انجام دینے ہوتے ہیں، صحت، تعلیم اور روزگار کی سہولتیں بہم پہنچانے کے لیے حکومت کو کیا منصوبہ بندی کرنا ہوتی ہے اور عوام کیسے اس عمل میں شریک ہوتے ہیں، امن عامہ کے مسائل کو کیسے حل کیا جاتا ہے، ظلم وعدوان کے خاتمے اور عدل وانصاف کے قیام کے لیے کیسے لائحۂ عمل تشکیل دیا جاتا ہے؟ یہ مسائل ہمارے فکر وعمل کا کبھی حصہ نہیں بن سکے۔اس زمانے میں کسی قوم کی مادی ترقی کا انحصار سر تا سر اس بات پر ہے کہ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں کس رفتار سے آگے بڑھ رہی ہے۔ دفاع، صنعت، زراعت اور رسل ورسائل

کے معاملات میں سائنس اور ٹیکنالوجی ہی کی بنیاد پر ترقی کی جا سکتی ہے۔ مگر ہماری حالت اس میدان میں نہایت ابتر ہے۔ چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہماری غربت کا اصل سبب جدید سائنسی علوم سے بے اعتنائی ہے۔ فلاحی ریاست کا تصور امن عامہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ اس کے قیام کے لیے ضروری تھا کہ ہم عام اخلاقیات کے شعور سے بہرہ مند ہوں۔ ہماری تربیت ہونی چاہیے تھی کہ ایک شہری کی حیثیت سے ہماری کیا ذمہ داریاں ہیں، دوسروں کے حقوق کس طرح ادا کیے جاتے ہیں، قانون کی پاس داری کے فوائد اور قانون شکنی کے کیا نقصانات ہیں، دھوکا، فریب، عناد، ہٹ دھرمی اور حق تلفی سے کس طرح انسانی شخصیات مسخ ہوتی اور پورے معاشرے کے لیے امن وامان کا مسئلہ پیدا کر دیتی ہیں۔ ان پہلووں سے ہم آج تک نہ اپنی تربیت کر سکے اور نہ اس مقصد کے لیے کوئی لائحۂ عمل تشکیل دے سکے ہیں۔

اگر ہم یہاں جمہوری اقدار کو مستحکم نہیں کر سکے تو اس کی وجہ سیاسی معاملات کے بارے میں ہماری جہالت ہے۔ ہمارے عوام کی اکثریت سیاسی شعور سے بے گانہ ہے۔ جمہوریت عوام کی سیاسی عمل میں بھرپور شرکت کا نام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کے افراد باہمی مشاورت سے اپنی ضرورتوں کا تعین کرتے، انھیں پورا کرنے کے لیے لائحۂ عمل تشکیل دیتے، اپنی تنظیم کرتے، تقسیم کار کے اصول پر اپنی ذمہ داریاں بانٹتے، اس مقصد کے لیے ادارے اور انجمنیں تشکیل دیتے اور پوری تن دہی کے ساتھ ملکی تعمیر میں سرگرم عمل ہو جاتے ہیں۔ قوم کا ہر فرد اس کام میں پورے شعور کے ساتھ شریک ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا معاملہ یہ ہے کہ کار پرداز عناصر عوام کو فریب دیتے اور عوام بڑی آسانی سے ان کے فریب میں آ جاتے ہیں۔ جس فرد یا گروہ کے ہاتھ میں اقتدار آتا ہے، وہ اس پر بالجبر قابض رہنا چاہتا ہے اور اس مقصد کے لیے جمہوری اداروں کی پامالی کی پروا بھی نہیں کرتا۔ ایسے موقعوں پر عوام نہ موثر احتجاج کر پاتے اور نہ تبدیلیِ حالات کے لیے صحیح خطوط پر کوئی جدوجہد کر سکتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ بھی نہیں نکلتا کہ جمہوری ادارے بننے سے پہلے ہی ٹوٹ جاتے ہیں اور ملک پر سیاسی عدم استحکام کی فضا طاری رہتی ہے۔

اس تناظر میں ہم سمجھتے ہیں کہ ۱۹۴۷ء کے خواب کی حقیقی تعبیر کے لیے واحد راستہ تعلیم ہے۔ جب تک ہم دینی و دنیوی اعتبار سے اپنی جہالت سے چھٹکارا نہیں پا لیتے اور اس حقیقت کا ادراک نہیں کر لیتے کہ موجودہ زمانے میں تعلیم و تعلم ہی سے ترقی کے منازل طے کیے جا سکتے ہیں، اس وقت تک ہمارا یہ خواب، خواب ہی رہے گا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ المائدہ

(۳)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ؟ قُلْ: اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ، فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

پوچھتے ہیں کہ اُن کے لیے کیا چیز حلال ٹھیرائی گئی ہے؟[22] کہہ دو: تمام پاکیزہ چیزیں تمھارے لیے حلال ہیں[23] اور شکاری جانوروں[24] میں سے جن کو اُس علم میں سے کچھ سکھا کر تم نے سدھالیا ہے جو اللہ نے

---

[۲۲] یہ سوال اِس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ اوپر کی آیتوں میں بعض ایسی چیزوں کی حرمت بیان ہوئی ہے جن کے حلال ہونے کا گمان ہوسکتا تھا۔ اِس کی ایک مثال درندے کے پھاڑے ہوئے جانور ہیں۔ اُن کے بارے میں جب یہ وضاحت کی گئی کہ وہ صرف اُسی صورت میں حلال ہیں جب اُن کو زندہ حالت میں ذبح کرلیا جائے تو سدھائے ہوئے جانوروں کے شکار سے متعلق بھی بعض سوالات پیدا ہوگئے۔ اِس صورت حال میں لوگوں نے پوچھا ہے کہ پھر کیا مناسب نہیں کہ اُنھیں یہ بتا دیا جائے کہ اُن کے لیے حلال کیا کیا چیزیں ہیں؟

[۲۳] اصل میں لفظ 'طیبات' آیا ہے۔ یہ 'خبائث' کا ضد ہے۔ مدعا یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں حلال ہیں جو اپنے مزاج اور اپنی سرشت کے لحاظ سے انسانیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہیں اور انسان کا ذوق سلیم جن کو کھانے کے لیے موزوں سمجھتا ہے، الاّ یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے اُس کی کسی غلطی کی اصلاح کردے۔

وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ، اِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ ﴿۴﴾

تمھیں سکھایا ہے[۲۵]، اُن کا کیا ہوا شکار بھی حلال ہے)۔ اِس لیے جو وہ تمھارے لیے روک رکھیں، اُس میں سے کھاؤ[۲۶] اور (جانور کو شکار پر چھوڑنے سے پہلے) اُس پر اللہ کا نام لے لیا کرو[۲۷] اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بے شک، اللہ بہت جلد حساب چکانے والا ہے۔۴

[۲۴] اصل میں لفظ 'جوارح' استعمال ہوا ہے۔ اِس سے مراد شکاری جانور ہیں، عام اِس سے کہ وہ درندوں میں سے ہوں یا پرندوں میں سے۔

[۲۵] یعنی اپنی جبلتوں کو قواعد وضوابط کا پابند بنا لینے کا جو سلیقہ اللہ نے تمھیں سکھایا ہے، وہی سلیقہ جن جانوروں کو سدھا کر تم نے اُن کے اندر بھی پیدا کر دیا ہے۔

[۲۶] یہ اُس سوال کا جواب ہے جو اوپر کی آیتوں میں 'اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ' کی شرط سے پیدا ہوتا ہے۔ فرمایا ہے کہ سدھائے ہوئے جانور کا پھاڑنا ہی تذکیہ ہے۔ لہٰذا اُس کے شکار کو ذبح کیے بغیر کھایا جا سکتا ہے، تاہم اِس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اُسے اپنے مالک کے لیے روک رکھے۔ اُس میں سے اُس نے اگر کچھ کھا لیا ہے تو اُس کا کیا ہوا شکار جائز نہ ہوگا۔ اِس کے لیے اصل میں 'مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ' کے الفاظ آئے ہیں۔ 'اَمْسَكَ' کے معنی روکنے اور تھامنے کے ہیں۔ اِس کے ساتھ 'علٰی' آئے تو اِس کے اندر اختصاص کا مضمون پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی یہی مضمون ہے کہ شکار میں سے جو وہ خاص تمھارے لیے روک رکھیں۔

[۲۷] اصل الفاظ ہیں: 'وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ'۔ اِن میں ضمیر کا مرجع ہمارے نزدیک 'مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ' ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کا مرجع اگر 'مِمَّآ اَمْسَكْنَ' کو مانا جائے تو یہ محض اُس بات کا اعادہ ہوگا جو اوپر 'اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ' کے الفاظ میں بیان ہو چکی ہے اور اِسے اگر 'فَكُلُوْا' سے متعلق مانا جائے تو عام آداب طعام سے متعلق ایک بات کا محل یہاں واضح نہیں ہوتا۔

[باقی]

طالب محسن

اذان کا آغاز

عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ أَنَّہُ قَالَ: کَانَ الْمُسْلِمُوْنَ حِیْنَ قَدِمُوا الْمَدِیْنَۃَ یَجْتَمِعُوْنَ فَیَتَحَیَّنُوْنَ الصَّلَوَاتِ وَلَیْسَ یُنَادِیْ بِہَا أَحَدٌ. فَتَکَلَّمُوْا یَوْمًا فِیْ ذٰلِکَ. فَقَالَ بَعْضُہُمْ: اِتَّخِذُوْا نَاقُوْسًا مِثْلَ نَاقُوْسِ النَّصَارٰی. وَقَالَ بَعْضُہُمْ: قَرْنًا مِثْلَ قَرْنِ الْیَہُوْدِ. فَقَالَ عُمَرُ: أَوَلَا تَبْعَثُوْنَ رَجُلًا یُنَادِیْ بِالصَّلٰوۃِ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: یَا بِلَالُ، قُمْ، فَنَادِ بِالصَّلٰوۃِ.

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ مسلمان جب مدینہ آئے تو وہ جمع ہو جاتے تھے، پھر نماز ہونے کا انتظار کرتے رہتے تھے، اور اس وقت کوئی اذان نہیں دیتا تھا۔ ایک دن لوگوں نے اس پر بات کی۔ کسی نے تجویز دی: نصاریٰ کے ناقوس کی طرح ناقوس بنالو۔ کسی نے کہا: یہود کے سنکھ کی طرح سنکھ لے لو۔ حضرت عمر نے کہا: تم کوئی آدمی کیوں نہیں بھیج دیتے جو نماز کا اعلان کرے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلال، اٹھو اور نماز کے لیے بلاؤ۔

لغوی مباحث

'یَجۡتَمِعُوۡنَ فَیَتَحَیَّنُوۡنَ': 'تَحَیُّن' کا لفظ تین معنی میں آتا ہے: ایک انتظار کرنا، دوسرے مقرر کرنا اور تیسرے موقع دیکھنا۔ ہمارے نزدیک اس روایت میں یہ انتظار کرنے کے معنی میں آیا ہے۔ زیادہ مفسرین اور مترجمین نے اسے مقرر کرنے کے معنی میں لیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ معنی ساری روایت کے مضمون سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتے۔ ہمیں معلوم ہے کہ نماز کے اوقات پہلے سے متعین تھے، جو مشکل پیش آ رہی تھی، وہ جماعت کھڑی ہونے کی خبر دینا ہے، یعنی کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لوگوں کو بیٹھ کر زیادہ دیر انتظار نہ کرنا پڑے۔ چنانچہ روایت کا اگلا حصہ اسی مسئلے سے نکلنے کی تدبیر ڈھونڈنے کے مسئلے کے بیان پر مشتمل ہے۔

'ناقوس': 'ناقوس' اصل میں گھنٹی ہے جس کی مختلف ہیئتیں ممکن ہیں۔ شارحین نے لکھا ہے کہ لکڑی یا لوہے کے دو ٹکڑے، جن میں سے ایک بڑا جسے بجایا جائے اور دوسرا چھوٹا جس سے بجایا جائے، کو ناقوس کہتے ہیں۔ ظاہر ہے، یہ گھنٹی کی ابتدائی شکلیں ہیں۔ بہر حال، یہ بات واضح ہے کہ مسیحی حضرات عبادت کے وقت بلانے کے لیے گھنٹی ہی کو استعمال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ گھنٹی صورت کے اعتبار سے بہت بدل چکی ہے۔

'قرن': روایات میں 'قرن' کے بجائے 'بوق' کا لفظ بھی آیا ہے۔ دونوں لفظ ہم معنی ہیں۔ یہ سینگ سے بنایا جاتا ہے اور اس میں پھونک مارنے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ یہود کے ہاں اس کے لیے 'شبور' (Shofar) کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔

'قم فناد': 'ندا' کا لفظ اذان اور کسی اور آواز کے لیے عام ہے۔ اگر اس واقعے سے پہلے اذان کا طریقہ معلوم ہو چکا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد اذان دینا ہے اور اگر دوسری صورت تھی تو محض آواز دینا مراد ہے جو 'اَلصَّلٰوۃُ جَامِعَۃٌ' (نماز کھڑی ہونے والی ہے[1]) یا اس سے ملتا جلتا کوئی اور جملہ بھی ہو سکتا ہے۔ ''عمدۃ القاری'' میں تصریح ہے کہ اذان سے پہلے ایک آدمی بازار میں 'اَلصَّلٰوۃُ اَلصَّلٰوۃُ' کی آواز لگاتا تھا۔ اگر ہم اسی روایت کے الفاظ اور در و بست تک محدود رہیں تو دوسری بات زیادہ قرین قیاس ہے۔ بعض شارحین نے 'قُمۡ' سے کھڑے ہونے کے وجوب کے معنی اخذ کیے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس جملے سے یہ مراد نہیں ہے۔

---

[1] طبری نے لکھا ہے کہ علما کی رائے میں اذان سے پہلے 'اَلصَّلٰوۃُ جَامِعَۃٌ' کی ندا رائج تھی۔ دیکھیے: تفسیر سورۂ مائدہ ۵: ۵۸۔

معنی

یہ روایت بنیادی طور پر اذان کے آغاز کی روداد ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانہ ایسا گزرا ہے جب نماز کے لیے بلانے کا کوئی طریقہ رائج نہیں تھا۔لوگ نماز کے موقع پر جمع ہوتے اور جماعت کے ہونے کا انتظار کرتے۔ظاہر ہے، یہ چیز روزمرہ کی زندگی کی مصروفیات میں زحمت کا باعث تھی۔ضرورت تھی کہ لوگوں کو نماز کے ہونے کی خبر دینے کا کوئی طریقہ اختیار کیا جائے۔ایک مجلس میں اس موضوع پر بات چیت ہوئی تو صحابۂ کرام کی طرف سے دونوں مذہبی گروہوں کے طریقے کو اختیار کرنے کی تجویزیں سامنے آئیں۔اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تجویز دی کہ ایک آدمی مقرر کیا جائے جو لوگوں کو آواز دے دیا کرے۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کام کے لیے حضرت بلال کا تقرر کر دیا۔

اس روایت کے حوالے سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:

اذان باجماعت نماز کے پہلے ہی دن کیوں جاری نہیں ہوئی۔عبادت کے ایک اہم جز کو تدبیر پر کیوں چھوڑ دیا گیا؟

حضرت عمر نے جو تجویز دی تھی، اس پر عمل کی کیا صورت اختیار کی گئی تھی؟

اذان سے متعلق دوسری روایات اور اس روایت میں جو فرق ہے، وہ کیوں ہے؟ مراد یہ ہے کہ کچھ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ کو خواب میں اذان دکھا دی گئی تھی، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں حضرت جبریل سے اذان سنی تھی اور بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ حضور کو اذان سکھائی گئی تھی، وغیرہ۔سوال یہ ہے کہ ان میں سے درست بات کون سی ہے؟

عام نقطۂ نظر یہی ہے کہ اذان کی ابتدا مدینے میں آنے کے بعد ہوئی۔ہم یہاں دو اقتباس نقل کریں گے جن سے واضح ہوتا ہے کہ مقبول عام رائے یہی ہے۔''تفسیر طبری'' میں ہے:

> ''ہجرت سے پہلے مکہ میں اذان نہیں تھی، وہ صرف 'اَلصَّلٰوۃُ جَامِعَۃٌ' کی آواز لگاتے تھے۔جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی اور قبلے کو کعبے کی طرف پھیر دیا گیا تو اذان کا حکم ہوا۔اس طرح 'اَلصَّلٰوۃُ جَامِعَۃٌ' کا جملہ دوسرے پیش آنے والے معاملات کے لیے رہ گیا۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اذان (یعنی نماز کے لیے بلانے کا معاملہ) بہت پریشانی کا باعث تھا کہ عبد اللہ بن زید، عمر بن خطاب اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہم کو اذان دکھا دی گئی۔اس سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی معراج کی رات آسمان میں اذان سن چکے تھے۔عبد اللہ بن زید خزرجی انصاری اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما کا خواب بہت مشہور ہے۔عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے اسی صبح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو

اپنا خواب بتا دیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب میں صبح اٹھا اور میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی تو آپ نے بلال کو اذان کا حکم دیا اور بلال نے وہی اذان دی جو آج دی جاتی ہے۔ بلال نے صبح کی اذان میں 'اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ' کے الفاظ کا اضافہ کیا اور آپ نے اس کو برقرار رکھا۔ یہ جملہ اس اذان میں نہیں تھا جو انصاری صحابی کو دکھائی گئی تھی۔ یہ بات ابن سعد نے ابن عمر کے حوالے سے بیان کی ہے۔ دار قطنی نے بیان کیا ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھی اذان دکھائی گئی تھی۔ یہ بھی کہ انھوں نے انصاری صحابی سے پہلے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتا دی تھی اور آپ نے بلال کو اذان کا حکم اس سے پہلے دے دیا تھا کہ انصاری آپ کو اپنا خواب بتائیں۔''
(۲۲۵/۶)

سرخسی کی ''المبسوط'' میں ہے:

''مشہور یہ ہے کہ جب حضور مدینہ آئے تو کبھی نماز تاخیر سے پڑھتے اور کبھی جلدی ادا کرتے۔ آپ نے صحابہ سے کوئی علامت مقرر کرنے کا مشورہ چاہا جسے دیکھ کر لوگ آگاہ ہو جائیں کہ نماز ہونے لگی ہے تاکہ لوگ جماعت میں شرکت سے محروم نہ ہوں۔ کچھ نے کہا کہ ایک نشان کھڑا کیا جائے، یہاں تک کہ لوگ اسے دیکھ لیں اور ایک دوسرے کو بتا دیں۔ آپ کو یہ تجویز پسند نہیں آئی۔ کچھ نے ناقوس بجانے کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے نصاریٰ سے مشابہت کی وجہ سے اسے ناپسند کیا۔ کچھ نے شبور پھونکنے کی تجویز دی جو آپ نے یہود سے مشابہت کی وجہ سے پسند نہیں کی۔ کچھ نے بوق کی تجویز دی جو آپ نے مجوس کی وجہ سے پسند نہیں کی۔ چنانچہ یہ مجلس بغیر کسی فیصلے کے ختم ہوگئی۔'' (۱۲۷/۱)

دونوں مصنفین نے صورت حال کو جیسے سمجھا ہے، اسے بیان کر دیا ہے۔ طبری کے اقتباس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ ان کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی وجہ صحابہ کا خواب نہیں تھا، بلکہ آپ نے خود سے اذان کا حکم دیا تھا۔ یہ وہ پہلو ہے جس میں قدیم سے دو آرا ہیں: اذان کی مذہبی حیثیت کو پیش نظر رکھنے والے اس کے آغاز کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور صحابہ کے خواب کو اضافی معاملہ سمجھتے ہیں۔ اپنی تائید میں وہ ایسی روایات پیش کرتے ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذان پہلے ہی سکھا دی گئی تھی۔ محدثین کا عام رجحان یہ ہے کہ یہ روایات سند کے اعتبار سے زیادہ قوی نہیں ہیں۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اذان کا آغاز صحابہ کے خواب ہی سے ہوا تھا، لیکن اذان کی موجودہ دینی حیثیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر و تصویب اور اجرا ہی سے ہے۔ کسی صحابی کا خواب بھی دین کا ماخذ نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ امت کو اذان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جاری کردہ سنت ہی کی حیثیت سے ملی ہے اور اسے امت

کے اجماع وتواتر کی سند حاصل ہے، اس لیے اس کے دین ہونے اور باجماعت نماز کی شریعت کا حصہ ہونے میں کوئی بحث نہیں ہے، لیکن اس کے آغاز کا مسئلہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ تمام تعبدی امور سے برعکس طریقہ کیوں اختیار کیا گیا؟ اس کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اذان بھی وحی کے ذریعے سے براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھائی گئی تھی۔ روایات نے صورت واقعہ کو بدل دیا ہے، اس لیے روایات سے پیدا شدہ اس تصویر کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جبکہ ایسی روایات موجود ہیں جو حضور کو اذان سکھانے کے واقعے کو بیان کرتی ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بعض مصالح کے تحت اذان کا آغاز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں کرایا گیا، مثلاً بعض شارحین نے لکھا ہے کہ چونکہ اذان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بہت اہتمام سے ذکر ہے، اس لیے صحابہ کے ذریعے سے وہ بات سامنے آئی۔ باقی رہا یہ سوال کہ وحی کے علاوہ بھی کوئی چیز دین کا ماخذ ہوسکتی ہے تو یہ رائے رکھنے والے اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی مشورے اور تجویز کے نتیجے میں خود کسی چیز کو دین قرار دیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں جو ایک چیز کو دین بنا رہے ہیں۔

ہمارے خیال میں صورت حال شاید کافی مختلف ہے۔ کسی نقطۂ نظر کا حامل باجماعت نماز کے اذان کے بغیر شروع ہونے کا انکار نہیں کرتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تو ایک حقیقت ہے کہ کچھ عرصہ باجماعت نماز بغیر اذان کے ہوتی رہی ہے۔ اس سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کے لیے بلانے کے معاملے کو تجویز وتدبیر پر موقوف رکھا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہی طریقہ یہود ونصاریٰ کے معاملے میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے ہاں جو بھی طریقہ اختیار کیا گیا، اسے روکا نہیں گیا اور نہ اس پر کوئی تنقید بائیبل اور قرآن میں نظر آتی ہے۔ البتہ، اسلام میں یہ تبدیلی نظر آتی ہے کہ 'اَلصَّلٰوۃُ جَامِعَۃٌ' کی صدا ہو یا بعد میں اذان کے کلمات، انھوں نے انسانی آواز ہی کو ترجیح دی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے، جب آپ کے سامنے مختلف تجاویز آئیں، تو کسی کو پسند نہیں کیا، لیکن جب آواز لگانے کی تجویز دی گئی تو آپ نے اسے فوراً اختیار کر لیا۔ مزید براں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اذان سے متعلق خواب آئے تو ان کو بھی فوراً اپنا لیا۔ اس سے اسلام کو ایک امتیازی شان حاصل ہوگئی کہ وہ معاملہ جس کا تعلق محض اعلان واطلاع سے تھا اور جس کے لیے کوئی بھی طریقہ یا الفاظ چنے جاسکتے تھے، ان کے لیے خدا کی کبریائی کے اعلان، بنیادی عقائد اور نماز کی اصل اہمیت کے اظہار کے مجموعے کو نماز کی اطلاع کے ذریعے کے طور پر اختیار کیا گیا ہے۔

واقعات کی ترتیب کے حوالے سے کسی متعین بات تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ اس معاملے میں قطعی باتیں کیا ہیں۔ دونوں فریق، یعنی وہ جو اذان کے ابتداءً حضور کو سکھائے جانے کے قائل ہیں اور وہ جو اذان کے ابتداءً

صحابہ کو سکھائے جانے کی راے رکھتے ہیں، ایک بات پر متفق ہیں اور وہ یہ ہے کہ باجماعت نماز شروع ہونے کے کچھ عرصہ بعد اذان کا آغاز ہوا تھا۔ ہم یہاں ان روایات کو قصداً نظر انداز کر رہے ہیں جن میں مکہ ہی میں اذان کے آغاز کی بات بیان ہوئی ہے، اس لیے کہ اس نوع کی روایات سے کسی نے اعتنا نہیں کی۔ جب اذان کا آغاز باجماعت نماز سے موخر ہے اور نماز کے لیے بلانے کا مسئلہ صحابہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین زیر بحث آیا ہے تو یہ اس بات کا کافی قرینہ ہے کہ اذان کے اولاً حضور کو سکھائے جانے کی بات اتنی قوی نہیں ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ زیر بحث روایت میں حضرت عمر کی تجویز کا کیا مطلب تھا۔ 'یُنَادِیْ بِالصَّلٰوۃِ' کے الفاظ اور حضور کا حضرت بلال کو 'قُمْ فَنَادِ بِالصَّلٰوۃِ' کہنا بظاہر اذان کے تصور کی عدم موجودگی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے اذان کے تصور کو اس واقعے کے بعد سامنے آنے کی راے اختیار کی ہے اور کچھ نے کہا ہے کہ حضور نے حضرت بلال کو اذان ہی کا کہا تھا۔ اور اس روایت میں اذان کے تصور کے سامنے آنے کا واقعہ بیان نہیں ہوا، اسی مجلس کے کسی مرحلے میں اذان کا خواب سامنے آ گیا تھا۔ واقعے کی کوئی بھی ترتیب محض قیاس پر مبنی ہے جو بھی ترتیب اختیار کی جائے، وہ کسی نہ کسی روایت کے الفاظ کی دلالت سے صرف نظر کیے بغیر اختیار نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا کوئی حتمی راے قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔ کوئی خارجی قرینہ بھی ایسا نہیں ہے جو کسی ایک موقف کو ترجیح دینے میں مددگار ہو۔

متون

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت کا قدیم ترین متن ''مصنف عبدالرزاق'' میں منقول ہے:

أخبرنا عبد الرزاق. قال أخبرنا بن جريج. قال أخبرني نافع أن بن عمر كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة. ليس ينادى بها أحد. فتكلموا يومًا في ذلك. فقال بعضهم لبعض: اتخذوا ناقوسًا مثل ناقوس النصارى. وقال بعضهم: بل بوقًا مثل بوق اليهود. فقال عمر: أولا تبعثون

''عبدالرزاق ہمیں بتاتے ہیں کہ انھیں ابن جریج نے بتایا تھا۔ ابن جریج نے کہا کہ انھیں نافع نے خبر دی تھی۔ نافع نے کہا: ابن عمر (رضی اللہ عنہ) کہا کرتے تھے: جب مسلمان مدینہ آئے تو وہ اکٹھے ہوتے تھے اور نماز کا انتظار کرتے تھے۔ اس وقت کوئی نماز کا اعلان نہیں کرتا تھا۔ ایک دن انھوں نے اس مسئلے پر بات کی۔ کچھ نے کہا: نصاریٰ کی طرح ناقوس لے لو۔ کچھ نے کہا: یہود کی طرح بوق لے لو۔ حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) نے کہا: تم کوئی آدمی کیوں مقرر نہیں

رجلاً ينادی بالصلاة. فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: یا بلال، قم، فأذن بالصلاة. (رقم۱۷۷۶)

کرتے جو نماز کا اعلان کرے۔ یہ تجویز سن کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: بلال، اٹھو، نماز کے لیے اذان دو۔‘‘

اس صورت حال کا ایک بیان ’’موطا امام مالک‘‘ میں ہے:

حدثنی یحیی عن مالك عن یحیی بن سعید أنه قال: کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قد أراد أن یتخذ خشبتین یضرب بهما لیجتمع الناس للصلاة. فأری عبد اللّٰه بن زید الأنصاری ثم من بنی الحارث بن الخزرج خشبتین فی النوم. فقال: إن هاتین لنحو مما یرید رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم. فقیل ألا تؤذنون للصلاة. فأتی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم حین استیقظ. فذکر له ذلك فأمر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بالأذان. (رقم۱۴۷)

’’یحییٰ بن سعید سے مالک اور وہ یحییٰ سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کر لیا تھا کہ وہ دو لکڑیاں بجا کر لوگوں کو نماز کے لیے جمع کرنے کا طریقہ اختیار کر لیں گے، مگر حضرت عبد اللہ بن زید انصاری، جو قبیلہ خزرج کی شاخ بنی حارث سے تھے، نے خواب میں دو لکڑیاں دیکھیں۔ انھیں خیال ہوا کہ یہ اسی طرح کی لکڑیاں ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ ان سے کہا گیا: تم لوگ نماز کے لیے اذان کیوں نہیں دیتے ہو؟ جب جاگے تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور ان سے خواب بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان دینے کا حکم دے دیا۔‘‘

’’دارمی‘‘ میں ’’موطا‘‘ کے انداز کی روایت ہے، لیکن یہ روایت بہت مفصل ہے:

أخبرنا محمد بن حمید. حدثنا سلمة. حدثنی محمد بن اسحاق. قال: وقد کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم حین قدمها قال أبو محمد یعنی المدینة إنما یجتمع الیه بالصلاة لحین مواقیتها بغیر دعوة. فهم رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ان یجعل

’’ہمیں محمد بن حمید نے بتایا (وہ کہتے ہیں:) ہمیں سلمہ نے بتایا (وہ کہتے ہیں:) مجھے محمد بن اسحاق نے بتایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اس میں آئے تھے ــــ ابو محمد کہتے ہیں: مراد ہے مدینہ ــــ بس لوگ ان کے پاس نماز کا وقت آنے پر نماز پڑھنے کے لیے بغیر بلائے جانے کے جمع ہو جاتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا کہ وہ یہود کا بوق مقرر کر

كبـوق اليهـود الـذيـن يـدعـون بـه لـصـلاتهم ثم كرهه ثم امر بالناقوس. فـنـحـت ليـضـرب بـه للمسلمين إلى الـصلاة. فبينما هم على ذلك، إذ رأى عبـد الـلّٰـه بـن زيـد بـن عبدربـه أخو الحارث بن الخزرج. فأتى رسول اللّٰه صـلى اللّٰه عليه وسلم. فقال: يا رسول الـلّٰـه انـه طاف بى الليلة طائف مر بى رجـل عـليــه ثـوبـان أخضران يحمل ناقوسًا فى يده. فقلت يا عبد اللّٰه أتبيع هـذا الـنـاقـوس. فقال: وما تصنع به؟ قـلـت: ندعو به إلى الصلاة. قال: أفلا أدلك عـلـى خيـر من ذلك. قلت: وما هـو؟ قـال: تقول: اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. أشهد أن لا إلٰه إلا الـلّٰه، أشهد أن لا إلٰه إلا اللّٰه. أشهد أن مـحـمدًا رسول اللّٰه، أشهد أن محمدًا رسـول الـلّٰـه. حـى على الصلاة، حى عـلـى الصلاة. حى على الفلاح، حى عـلـى الـفلاح. اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. لا إلٰـه إلا الـلّٰـه. ثم استأخر غير كثير. ثم قـال مثـل ما قال. وجعلها وترًا إلا أنه قـال: قـد قـامت الـصلاة، قـد قـامت الـصلاة. اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. لا إلٰه إلا الـلّٰـه. فـلما أخبر بها رسول اللّٰه صلى

دیں جس سے یہود اپنی نمازوں کے لیے بلاتے تھے۔ پھر یہ آپ کو اچھا نہیں لگا۔ پھر آپ نے ناقوس بنانے کا کہا۔ چنانچہ اسے رندے سے ہموار کر دیا گیا تا کہ اسے مسلمانوں کو نماز میں بلانے کے لیے بجایا جائے۔ ابھی وہ اسی رائے پر تھے کہ حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ، حارث بن خزرج کے بھائی نے خواب دیکھا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انھوں نے کہا: یارسول اللہ رات ایک پھرنے والے نے میرے پاس چکر لگایا، یعنی دو سبز کپڑوں میں ملبوس میرے پاس ایک آدمی آیا جو ہاتھ میں ناقوس اٹھائے ہوئے تھا۔ میں نے اس سے پوچھا: اللہ کے بندے، یہ ناقوس بیچو گے؟ اس نے کہا: تم اس کے ساتھ کیا کرو گے؟ میں نے کہا: ہم اس کے ذریعے سے نماز کے لیے بلائیں گے۔ اس نے کہا: میں تمھیں اس کا بہتر طریقہ نہ بتا دوں۔ میں نے کہا: وہ کیا ہے؟ اس نے کہا: تم کہو گے: 'اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. اشهد ان لا اله الا اللّٰه، اشهد ان لا اله الا الـلّٰه. اشهد ان محمدًا رسول اللّٰه، اشهد ان محمدًا رسول اللّٰه. حى على الصلاة، حى على الصلاة. حى على الفلاح، حى عـلـى الفلاح. اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. لا اله الا الــلّٰــه '۔ پھر وہ تھوڑی دیر رکا۔ پھر اس نے وہی کلمات دہرائے اور انھیں اکہرا کر دیا سوائے اس کے کہ (آخر میں اس نے) 'قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة. اللّٰه اكبر، اللّٰه اكبر. لا اله

اللّٰه عليه و سلم قال إنها لرؤيا حق. إن شاء اللّٰه فقم مع بلال فالقها عليه فإنه أندى صوتًا منك. فلما أذن بلال سمعها عمر بن الخطاب فقال: فهو في بيته، فخرج إلى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم، وهو يجر إزاره، وهو يقول: يا نبي اللّٰه والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل ما رأى. فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم: فللّٰه الحمد، فذاك أثبت. (رقم ۱۱۸۷)

الا اللّٰه' کہا تھا۔ جب انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ساری بات بتائی تو آپ نے کہا: اللہ نے چاہا تو یہ ایک سچا خواب ہے۔ بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور یہ کلمات اسے سناؤ، کیونکہ وہ تم سے زیادہ بلند آواز ہے۔ جب بلال (رضی اللہ عنہ) نے اذان دی تو اسے عمر بن خطاب (رضی اللہ عنہ) نے سنا۔ وہ اپنے گھر میں تھے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نکلے اس طرح کہ وہ اپنی ازار گھسیٹتے ہوئے آ رہے تھے اور کہہ رہے تھے: اے اللہ کے نبی، اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا، میں نے ایسا ہی دیکھا ہے، جیسا اس نے دیکھا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے، اب یہ بات زیادہ محکم ہے۔"

''سیرت ابن اسحاق'' میں اس صورت حال کا بیان ایک اور ہی انداز میں ہوا ہے:

أخبرنا يونس عن عبد الرحمان بن عبد اللّٰه بن عتبة عن عمرو ابن مرة عن عبدالرحمن بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل قال: أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال وأحيل الصوم ثلاثة أحوال. فأما أحوال الصلاة فإن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس سبعة عشر شهرًا. ثم ان اللّٰه عز و جل حوله الى القبلة. فهذه حال. و كادوا أن ينقسموا عند حضرة الصلاة. فجاء عبد اللّٰه بن زيد

''یونس حضرت عبد الرحمان بن عبد اللہ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ عمرو بن مُرہ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ سے بیان کرتے ہیں۔ وہ معاذ بن جبل (رضی اللہ عنہ) سے بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: نماز پر تین دور گزرے ہیں اور روزے پر بھی تین دور گزرے ہیں۔ نماز کے احوال یوں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ آئے تو آپ نے سترہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کا رخ قبلے کی طرف کر دیا۔ یہ ایک دور ہے۔ پھر یہ ہوا کہ وہ نماز کے موقع پر آنے میں الگ الگ ہونے لگے (یعنی کوئی پہلے اور کوئی بعد

الأنصاری فقال یا رسول اللّٰہ لو أخبرتك أنی لم أکن نائمًا صدقتك ان شاء اللّٰہ. إنی بینا أنا بین النائم والیقضان رأیت شخصًا علیه ثیاب خضر. واستقبل القبلة فقال اللّٰہ اکبر....(۲۷۸/۵)

میں پہنچتا)۔اس موقع پرعبداللہ بن زید انصاری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، اگر میں یہ کہوں کہ میں سویا ہوا نہیں تھا تو ان شاء اللہ میں سچ کہوں گا۔ میں سوتے اور جاگتے کی حالت میں تھا کہ میں نے ایک آدمی کو دیکھا۔اس نے سبز کپڑے پہنے ہوئے تھے۔وہ قبلہ رو ہوا اور اس نے اذان دی...۔''

ان روایتوں کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ واقعات اور گفتگوؤں کا ایک سلسلہ ہے جسے مختلف راوی مختلف ترتیب سے جوڑ کر بیان کر رہے ہیں۔مزید براں یہ کہنا بھی ناممکن ہے کہ کون سے اجزا قیاسی ہیں اور کون سے اجزا حقیقی ہیں۔

ان روایات میں واقعے کے بیان میں کچھ اختلافات بھی ہیں۔مثلاً عبدالرزاق کی روایت میں گفتگو میں حضور کی موجودگی کا اظہار واضح نہیں ہے۔اور تجویزوں کی نسبت بھی لوگوں کی طرف کی گئی ہے، جبکہ ''موطا'' میں دو لکڑیوں کی تجویز باقاعدہ اختیار کر لینے کو نمایاں کیا گیا ہے۔پہلی روایت میں خواب کا ذکر نہیں اور اس میں خواب کا ذکر شامل کر لیا گیا ہے۔''دارمی'' میں تجویزوں کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے اور عبداللہ بن زید کے ساتھ حضرت عمر کے خواب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔عبدالرزاق کی روایت میں حضرت عمر تجویز کرنے والوں میں شامل تھے اور انھوں نے ندا کی تجویز بھی پیش کی تھی، جبکہ ''دارمی'' کی روایت میں اس تجویز کا کوئی نام و نشان نہیں ہے۔ابن اسحاق کی روایت میں تجویزوں کے معاملے کا بالکلیہ ذکر نہیں ہے۔صرف وقت پر حاضری کے مسئلے کا بیان ہے۔مزید براں اس روایت میں یہ تصریح بھی کی گئی ہے کہ اذان کا اجرا تحویل قبلہ کے بعد ہوا تھا۔یہی حال اس مسئلے سے متعلق دوسرے متون کا ہے۔چنانچہ یہ تو مانا جا سکتا ہے کہ کچھ گفتگوئیں، کچھ تجویزیں، کچھ عرصہ اذان کے بغیر باجماعت نماز ہونا، کچھ صحابہ کو اذان کا خواب آنا وغیرہ امور تو ہوئے ہیں، لیکن ان کی کوئی تفصیلی ترتیب قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔

''مصنف عبدالرزاق'' میں مسلم کی زیر بحث روایت مختصر ترین سند کے ساتھ منقول ہے۔میرے استقصا کی حد تک باقی کتب حدیث میں جریج کی سند سے مروی یہ روایت کم و بیش انھی الفاظ میں مروی ہے، لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اس روایت کے آخری جملے میں ''مصنف عبدالرزاق'' کے متن کے علاوہ 'فَنَادِ' کا لفظ ہر متن میں موجود ہے۔

معلوم ہوتا ہے یہ تبدیلی ''مصنف عبدالرزاق'' کے بعد ہوئی ہے۔ اذان کا لفظ اذان کے تصور کے وجود میں آنے کے بعد ہی موجودہ معنی میں بولا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے ''مصنف عبدالرزاق'' میں یہ لفظ لغوی معنی میں ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ عبدالرزاق یا جریج اس لفظ سے یہ اشارہ دینا چاہتے ہیں کہ حضرت عمر نے اذان کا لفظ خواب دیکھنے کے بعد اذان ہی کے معنی میں بولا تھا۔

اذان سے متعلق روایات میں معراج میں اذان سکھایا جانا، حضرت بلال اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا حضرت جبریل کی اذان کی آواز سننا، حضور کو اذان کا حکم الگ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنا، تجاویز میں بوق اور ناقوس کے علاوہ جھنڈا بلند کرنے اور آگ جلانے کی تجاویز بھی روایت ہوئی ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مختلف اور متضاد بیانات سے کتب روایت میں واسطہ پڑتا ہے۔ ہم نے اوپر نمایندہ روایات درج کر دی ہیں۔ اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ صورت معاملہ کے واضح پہلو کیا ہیں اور مبہم پہلو کیا ہیں۔

کتابیات

موطا، رقم ۸۵۷؛ بخاری، رقم ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۱، ۳۲۷۰؛ مسلم، رقم ۳۷۷؛ ابوداؤد، رقم ۵۰۶؛ نسائی، رقم ۶۲۶؛ ترمذی، رقم ۱۹۰؛ ابن ماجہ، رقم ۷۲۹؛ احمد، رقم ۶۳۵۷؛ ابن حبان، رقم ۱۶۷۸؛ ابن خزیمہ، رقم ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۶۸؛ دارمی، رقم ۱۱۸۷؛ بیہقی، رقم ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۸۳، ۱۸۰۴؛ عبدالرزاق، رقم ۱۷۷۶؛ مستدرک، رقم ۴۷۹۸۔

محمد رفیع مفتی

صلۂ رحمی کے خلاف قسم کو توڑنے کا حکم

رُوِیَ[۱] عَنْ مَالِكِ بْنِ نَضْلَةَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَرَأَیْتَ ابْنَ عَمٍّ لِیْ أَتَیْتُهُ أَسْأَلُهُ فَلَا یُعْطِیْنِیْ وَلَا یَصِلُنِیْ ثُمَّ یَحْتَاجُ إِلَیَّ فَیَأْتِیْنِیْ فَیَسْأَلُنِیْ وَقَدْ حَلَفْتُ أَنْ لَّا أُعْطِیَهُ وَلَا أَصِلَهُ فَأَمَرَنِیْ أَنْ آتِیَ الَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ وَأُكَفِّرَ عَنْ یَمِیْنِیْ.

مالک بن نضلہ سے روایت ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، آپ نے میرے اس چچا کے بیٹے کی بات دیکھی، جس کے پاس میں جاتا ہوں اور اس سے کچھ مانگتا ہوں تو وہ مجھے نہیں دیتا اور نہ میرے ساتھ صلۂ رحمی ہی کرتا ہے، پھر (ایک وقت آتا ہے کہ) وہ میرا محتاج ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ میرے پاس آتا اور مجھ سے مانگتا ہے، جبکہ میں اب یہ قسم کھا چکا ہوں کہ اسے کچھ نہ دوں گا اور نہ اس کے ساتھ صلۂ رحمی ہی کروں گا۔ چنانچہ آپ نے (میری یہ بات سن کر) مجھے حکم دیا کہ میں بہتر بات کو اختیار کروں[۱] اور اپنی قسم کا کفارہ دوں۔

ترجمے کے حواشی

۱۔ بہتر بات کو اختیار کروں، یعنی صلۂ رحمی اختیار کرتے ہوئے اپنے بھائی کی مدد کروں اور اپنی قطع رحمی کی اس قسم

کو توڑ دوں اور اس کا کفارہ دوں۔

متن کے حواشی

۱۔ یہ روایت نسائی، رقم ۳۷۸۸ ہے۔

اسی مضمون کی دوسری روایت ابن ماجہ، رقم ۲۱۰۹ درج ذیل ہے:

عَنْ مَالِكٍ الْجُشَمِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ يَأْتِينِي بْنُ عَمِّي فَأَحْلِفُ أَنْ لَا أُعْطِيَهُ وَلَا أَصِلَهُ قَالَ كَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ.

''مالک جشمی سے روایت ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، (آپ مجھے بتائیے کہ میں اب کیا کروں) میرے پاس میرے چچا کا ایک بیٹا (کچھ رقم مانگنے کے لیے) آیا تھا، میں نے (اس کے ساتھ اپنی ناراضی کی وجہ سے) یہ قسم کھا رکھی ہے کہ میں نہ اسے کچھ دوں گا اور نہ اس کے ساتھ صلۂ رحمی کا رویہ اختیار کروں گا۔ آپ نے فرمایا: (اس کے ساتھ صلۂ رحمی کرو اور) اپنی قسم کا کفارہ دو۔''

ساجد حمید

ٹڈی لشکر خدا

سُئِلَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنِ الْجَرَادِ فَقَالَ أَکْثَرُ جُنُوْدِ اللّٰہِ لَا آکُلُہُ وَلَا أُحَرِّمُہُ.[1] [مَا لَمْ یُحَرَّمْ فَھُوَ لَنَا حَلَالٌ][2].

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹڈی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: یہ اللہ کے لشکروں میں سے سب سے بڑا ہے، نہ میں اسے کھاتا ہوں اور نہ حرام کرتا ہوں۔ جب تک یہ حرام نہ کیا جائے، ہمارے لیے حلال ہے[1]۔

ترجمے کے حواشی

۱۔ ٹڈی کی حلت بہت سی روایتوں سے ثابت ہے۔ مندرجہ بالا روایت پڑھ کر محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی خاص واقعے سے متعلق ہے۔ 'جُنُوْدِ اللّٰہِ' (اللہ کے لشکروں) کے الفاظ اس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ لگتا ہے کہ کسی موقع پر مدینہ یا کسی نواحی بستی میں ان کا حملہ ہوا تو اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا ہوگا کہ یہ جو حملہ آور ٹڈیاں ہیں، جو اس بستی پر اللہ کا لشکر بن کر آئی ہیں کیا انھیں کھایا جائے؟ یا ٹڈیوں کے بارے میں ویسے ہی پوچھا گیا ہوگا کہ یہ جب قوموں کے لیے تباہی کا سامان بن کر آتی ہیں تو کیا اس صورت میں بھی ان کو کھایا جائے؟ غالباً اسی قسم کے سوال کے جواب میں آپ نے یہ فرمایا ہوگا کہ یہ اللہ کے بڑے لشکروں میں سے ہے، اس لیے میں انھیں نہیں

کھاؤں گا، لیکن حرام بھی نہیں کروں گا، جب تک کہ انھیں حرام نہ کر دیا جائے۔ ٹڈیوں کے بارے میں ایسی صورت میں سوال کا پیدا ہونا ایک فطری امر ہے۔

متن کے حواشی

۱۔ اس حدیث کا یہ متن سنن ابی داؤد، رقم ۳۸۱۳ سے لیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہی متن سنن ابی داؤد، رقم ۳۸۱۴؛ سنن البیہقی، رقم ۱۸۷۷۳-۱۸۷۷۴؛ سنن ابن ماجہ، رقم ۳۲۱۹ میں بھی آیا ہے۔

۲۔ یہ جملہ مصنف عبد الرزاق، رقم ۸۷۵۷ سے لیا گیا ہے۔

محمد عمار خان ناصر

دیت کی بحث

[یہ مصنف کی زیر طبع کتاب ''حدود و تعزیرات ـــــ چند اہم مباحث'' کا ایک جز ہے۔ قارئین ''اشراق'' کے افادے کے لیے اس کتاب کے جملہ مباحث کو بالاقساط شائع کیا جا رہا ہے۔]

ـــــ ۴ ـــــ

قرآن مجید میں قتل عمد میں قصاص کی معافی کی صورت میں، جبکہ قتل خطا میں مطلقاً مقتول کے ورثا کو دیت ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مقدار سو اونٹ مقرر فرمائی۔ روایات سے ثابت ہے کہ دیت کی یہی مقدار اہل عرب میں پہلے سے ایک دستور کی حیثیت سے رائج چلی آ رہی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو برقرار رکھا۔ کلاسیکی فقہی موقف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تقریر و تصویب کو شرعی حکم کی حیثیت دی گئی اور دیت کے باب میں سو اونٹوں ہی کو ایک ابدی معیار تسلیم کیا گیا ہے، تاہم بعض معاصر اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ تشریعی نوعیت کا نہیں تھا، بلکہ آپ نے عرب معاشرے میں دیت کی پہلے سے رائج مقدار کو بطور قانون نافذ فرما دیا تھا اور زمانہ اور حالات کے تغیر کے تناظر میں دیت کے اصل مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے مختلف قانون سازی بھی کی جا سکتی ہے[1]۔

اس بحث کو اصولی سطح پر سمجھنے کے لیے دو مقدمے پیش نظر رہنے چاہییں: ایک یہ کہ مالی معاملات سے متعلق

---

[1] امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن ۲/۳۶۱۔ جاوید احمد غامدی، برہان ۱۱۔ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود و تعزیرات اور قصاص ۴۵۲-۴۶۷۔

شریعت کے احکام میں مقدارات کو شرعاً متعین کرنے کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان کی تعیین کو لوگوں کے حالات، مقامی رواج اور انفرادی صواب دید پر منحصر چھوڑ دینے کا بھی۔ زکوٰۃ کی مقدارات پہلی صورت کی جبکہ مہر وغیرہ کی مقدار دوسری صورت کی مثال ہے۔ دوسرا یہ کہ جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تصویب سے ثابت بہت سے احکام ابدی تشریع کی حیثیت رکھتے ہیں، وہاں ان کی ایسی قسم بھی موجود ہے جو اصلاً 'قضا' اور 'سیاسہ' کے دائرے میں آتی ہے اور جن میں زمان ومکان کے تغیر سے تبدیلی ممکن ہے۔ ان اصولی مقدمات پر اتفاق کے بعد اہل علم کے مابین بعض مخصوص احکام کے حوالے سے یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان کو پہلی قسم کے دائرے میں رکھا جائے یا دوسری قسم کے۔ ظاہر ہے کہ فریقین اپنے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں نصوص اور عقل وقیاس پر مبنی قرائن وشواہد پیش کرتے ہیں۔

جہاں تک دیت کی مقدار کا تعلق ہے تو کلاسیکی فقہی موقف میں دیت کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ مقدارات کو شرعی حیثیت سے تاابد لازم تسلیم کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں فقہا کا عمومی زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ سورۂ نساء (۴) کی آیت ۹۲ میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے 'دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ' (قاتل پر دیت لازم ہوگی جو مقتول کے اہل خانہ کو ادا کی جائے گی) کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، وہ مجمل ہیں اور اپنی مقدار کی تعیین کے لیے تبیین کے محتاج ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعے سے فرما دی ہے[۲]۔ اس کے برعکس جلیل القدر اصولی فقیہ جصاص نے اس آیت میں 'دِيَةٌ' کو مجمل اور محتاج بیان ماننے کے بجائے یہ راے اختیار کی ہے کہ دیت کا لفظ اپنے مفہوم اور مقدار کے اعتبار سے قرآن کے مخاطبین کے لیے پہلے سے واضح اور معروف تھا اور جب قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں 'دیت' ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ اہل عرب کے ہاں دیت کی جو بھی مقدار معروف ہے، اس کی پیروی کی جائے[۳]۔ پہلی راے کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اصول فقہ کی اصطلاح میں ابتداءً تشریع کرتے ہوئے دیت کی مقدار مقرر فرمائی، جبکہ دوسری راے کے مطابق آپ نے اہل عرب کے پہلے سے رائج معروف کی تصویب فرما کر اسے شرعی حیثیت دے دی۔

یہ دونوں استدلالی زاویے الگ الگ تنقیح کا تقاضا کرتے ہیں:

پہلے زاویۂ استدلال کے حوالے سے یہ اصولی نکتہ بحث طلب ہے کہ عربیت کی رو سے کوئی ایسا لفظ جس کا مصداق

۲۔ کاسانی، بدائع الصنائع ۷/۲۵۷۔ قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری ۲/۸۴۱۔

۳۔ جصاص، احکام القرآن ۲/۲۳۸۔

تعداد یا مقدار کے اعتبار سے اپنی تعیین کا تقاضا کرتا ہو، لیکن متکلم اس سے تعرض کیے بغیر محض ایک اجمالی حکم بیان کرنے پر اکتفا کرے تو اس سے اس کا منشا کیا ہوتا ہے؟ فقہا بالعموم اس طرح کے مواقع پر دیگر نقلی یا قیاسی دلائل کی روشنی میں اس اجمال کی تفصیل وتعیین کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر آیت حج[4] میں بحالت عذر قبل از وقت سر منڈوا لینے کی صورت میں روزے، صدقہ یا قربانی کا کفارہ عائد کیا گیا ہے: 'فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ'، لیکن روزوں کی تعداد یا صدقے کی مقدار بیان نہیں کی گئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کو یہ صورت حال درپیش ہونے پر تین روزے رکھنے یا تین صاع غلہ چھ مسکینوں میں بانٹ دینے یا ایک بکری قربان کرنے کی ہدایت کی تھی[5]۔ جمہور فقہا کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد قرآن مجید کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور شرعی طور پر اسی کی پابندی لازم ہے[6]، تاہم سعید بن جبیر، علقمہ، حسن بصری، نافع اور عکرمہ جیسے کبار تابعین سے اس صورت میں دس روزے رکھنے یا دس مسکینوں کو فی کس دو مکوک صدقہ دینے کا فتویٰ مروی ہے[7]۔ یہ فتویٰ ظاہر ہے کہ رائے اور قیاس پر مبنی ہے اور اگر کعب بن عجرہ کی روایت، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تین روزے رکھنے یا چھ مسکینوں میں تین صاع غلہ تقسیم کرنے کا حکم دیا، ان حضرات کے پیش نظر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو تشریع پر محمول نہیں کرتے۔

اس ضمن میں بعض ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں قرآن میں وارد کسی مجمل لفظ کی دوسرے نصوص میں سرے سے کوئی تفصیل ہی نہیں کی گئی۔ چنانچہ سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۹۵ میں احرام کی حالت میں کسی جانور کا شکار کرنے پر اسی جانور کی مثل ایک چوپایہ قربان کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کا فیصلہ دو عادل آدمی کریں گے۔ اس کے متبادل کے طور پر کچھ مسکینوں کو کھانا کھلانے یا اس کے برابر روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جس کے لیے 'اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ یہاں اس بات کی کوئی وضاحت شارع سے ثابت نہیں کہ کتنے مسکینوں کو کتنا کھانا کھلایا جائے یا کتنے روزے اس کے برابر تصور ہوں گے۔ اس کے برعکس سورۂ مائدہ (۵) کی آیت ۸۹ میں قسم کے کفارے کے طور پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانے کی، جبکہ سورۂ مجادلہ (۵۸) کی آیت ۴

---

[4] البقرہ ۲: ۱۹۶۔

[5] بخاری، رقم ۱۶۸۶۔

[6] الشافعی، الام ۶/ ۱۹۰-۱۹۱۔ السرخسی، المبسوط ۴/ ۷۵۔

[7] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۱/ ۲۳۳۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۲/ ۳۸۳۔

میں ظہار کے کفارے کے طور پر دو ماہ کے روزے رکھنے یا اس کی عدم استطاعت کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی تصریح کی گئی ہے۔ مفسرین نے مائدہ (۵) کی آیت ۹۵ میں 'طَعَامُ مَسٰکِیْنَ' کے بارے میں یہ بات سیاق کلام سے اخذ کی ہے کہ جس جانور کا شکار کیا گیا ہو، اس کی قیمت کے برابر کھانا مسکینوں کو دے دیا جائے۔ اس استنباط کی ایک حد تک گنجایش نکلتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ مساوات یہاں متکلم کا مقصود ہے؟ اسی طرح اس امر کی تعیین کہ کتنے روزے اس کے مساوی قرار پائیں گے، سراسر قیاسی اور اجتہادی ہے۔ ایک راے یہ ہے کہ ہر مسکین کے کھانے کے عوض میں ایک روزہ رکھا جائے۔ دوسری راے کے مطابق ایک صاع طعام کے بدلے میں ایک روزہ رکھنا ہوگا۔ ابن عباس سے نصف صاع کے عوض میں ایک روزہ رکھنے کی راے مروی ہے۔ ان سے متعین جانوروں کے شکار کی صورت میں طعام کی مقدار اور روزوں کی تعیین بھی منقول ہے۔ چنانچہ وہ ہرن کے شکار کی صورت میں چھ مسکینوں کا کھانا یا تین دن کے روزے، اونٹ کے شکار کی صورت میں بیس مسکینوں کا کھانا یا بیس روزے اور شتر مرغ یا جنگلی گدھے کے شکار کی صورت میں تیس مسکینوں کا کھانا یا تیس روزے تجویز کرتے ہیں۔[8] مفسرین کا ایک اور گروہ شکار کیے جانے والے جانور کے مماثل جانور کی تعیین کی طرح مسکینوں کے کھانے کی مقدار یا روزوں کی تعداد متعین کرنے کے معاملے کو بھی دو عادل افراد کی صواب دید پر منحصر قرار دیتا ہے۔[9]

ان مثالوں سے اس اصولی سوال کی جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ اگر شرعی نصوص میں اس طرح کے اسلوب میں مجمل لفظ کا کوئی متعین مصداق متکلم کے پیش نظر ہو تو اس کی وضاحت ہر جگہ عقلاً شارع کی ذمہ داری ہے، کیونکہ اس کے بغیر اس کے منشا تک پہنچنے کا کوئی دوسرا ذریعہ میسر نہیں، لیکن عملاً بعض معاملات میں شارع کی طرف سے وضاحت میسر ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کا مطلب کیا یہ سمجھا جائے کہ جہاں جہاں اس کی صراحت موجود ہے، وہاں تو تعیین ہی شارع کا منشا ہے، جبکہ عقل و قیاس یا عرف کی طرف رجوع شارع کی طرف سے کوئی صراحت موجود نہ ہونے کی صورت میں ہی کیا جائے گا یا اس کے برعکس، یہ تصور کیا جائے کہ قرآن مجید میں کسی تحدید اور تعیین کے بغیر وارد ہونے والے حکم میں شارع کا اصل منشا عدم تعیین ہی ہے، جبکہ اس حکم پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اختیار یا تجویز کردہ کوئی مخصوص طریقہ مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر امکانات کے لیے بھی گنجایش موجود ہے؟

۸۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۲/ ۱۰۰۔

۹۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن ۱/ ۵۰۴۔ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن ۲/ ۵۹۶۔

اب دوسرے زاویۂ نگاہ کو لیجیے:

جصاص کی یہ بات کہ 'دیۃ' کا لفظ اپنے مفہوم اور مصداق کے اعتبار سے اس مخصوص مقدار پر دلالت کرتا ہے جو قرآن کے مخاطبین کے نزدیک معروف تھی، عربیت کی رو سے قابل اشکال ہے۔ یہ بات اس کے لغوی مفہوم، یعنی ''وہ مال جو خوں بہا کے طور پر ادا کیا جائے'' کی حد تک درست ہے، لیکن اگر اس کی اس مخصوص مقدار کی طرف اشارہ پیش نظر ہوتا جو مخاطب کے نزدیک معروف تھی تو عربیت کی رو سے لفظ 'دیۃ' کو معرف باللام ہونا چاہیے تھا، کیونکہ اسم نکرہ کسی لفظ کے سادہ لغوی مفہوم سے بڑھ کر اس کے کسی مخصوص و متعین مصداق پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ قرآن مجید کا یہاں لفظ 'دیۃ' کو نکرہ لانا درحقیقت اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس کی کسی مخصوص مقدار کی تعیین یا اس کی طرف اشارہ سرے سے اس کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔ اس ضمن میں سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں دیت کی ادائیگی کے حوالے سے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ' کے الفاظ قابل غور ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیا قاتل کو معاف کر دینے پر راضی ہو جائیں تو پھر قاتل کو معروف کے مطابق اس معاملے کی پیروی کرنی چاہیے۔ تنقیح طلب سوال یہ ہے کہ آیا یہاں اہل عرب کے عرف اور رواج کو شرعی طور پر لازم قرار دے کر اس کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے یا دیت کے معاملے کو اصلاً عرف پر منحصر قرار دیا گیا ہے؟ اس حوالے سے یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ قرآن مجید میں جن دیگر معاملات میں 'معروف' کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، وہ بالاتفاق ہر دور اور معاشرے کے اپنے اپنے عرف اور رواج پر ہی منحصر مانے جاتے ہیں۔ چنانچہ بیویوں کے نان ونفقہ سے متعلق 'وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'[10]، متعۃ الطلاق کے بارے میں 'وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[11]، مہر سے متعلق 'وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'[12] اور یتیم کے مال میں سرپرست کے حق کے بارے میں 'فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ'[13] کے الفاظ آئے ہیں۔ یہاں معروف کا حوالہ دینے سے اگرچہ اصلاً یہ مراد نہیں ہے کہ نان ونفقہ اور مہر وغیرہ کی مقدار رواج کے مطابق طے کی جائے، بلکہ یہ ہے کہ ان معاملات میں معاشرے کے دستور کے مطابق شریفانہ اور ذمہ دارانہ رویہ اختیار کیا جائے، تاہم ظاہر ہے کہ اس سے ضمناً اور بالواسطہ نان ونفقہ اور مہر وغیرہ کی مقدار

۱۰؎ البقرہ ۲: ۲۳۳۔

۱۱؎ البقرہ ۲: ۲۴۱۔

۱۲؎ النساء ۴: ۲۵۔

۱۳؎ النساء ۴: ۶۔

کی تعیین بھی معروف ہی پر منحصر قرار پاتی ہے۔

دیت کی مقدار کو ہر معاشرے کے عرف ورواج پر مبنی قرار دینے کی راے کے پس منظر میں مزید براں یہ عقلی استدلال بھی کارفرما ہے کہ مالی تقدیرات کے باب میں اسی چیز کو معیار مقرر کیا جا سکتا ہے جو کسی مخصوص ماحول اور کلچر میں معاشی اہمیت کے لحاظ سے معیار بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ چنانچہ اہل عرب کے مخصوص تمدنی پس منظر میں تو اونٹوں کو دیت کے لیے معیار بنانا درست تھا، لیکن دنیا کے باقی تمام معاشروں کے لیے ہر زمانے میں اسی معیار کو لازم قرار دینا درست نہیں ہوسکتا۔[14]

یہاں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ بعض تابعین کے علاوہ فقہاے احناف اور مالکیہ کم از کم قتل عمد کی صورت میں دیت کی کسی مخصوص مقدار کو شرعاً لازم نہیں مانتے اور ان کے نزدیک فریقین جس مقدار پر بھی باہم صلح کر لیں، درست ہوگا۔ اس ضمن میں ایک زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ اس صورت میں ورثا کو ادا کی جانے والی رقم سرے سے 'دیت'، یعنی مقتول کی جان کا عوض ہے ہی نہیں، بلکہ درحقیقت حق قصاص سے دست بردار ہونے کا معاوضہ ہے جس کی کوئی مقدار شریعت میں مقرر نہیں کی گئی، جبکہ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ رقم مقتول کی جان ہی کا عوض ہے اور اولیاے مقتول جتنی رقم چاہیں، مانگنے کا حق رکھتے ہیں۔[15]

دیت کے معاملات کے کسی بھی معاشرے کے عرف پر مبنی ہونے کے تناظر میں دیت کی مقدار کے علاوہ 'عاقلہ' کا فقہی تصور بھی قابل غور ہے۔ 'عاقلہ' سے مراد سماجی سطح پر افراد کا وہ مجموعہ ہے جو اپنے میں سے کسی ایک فرد پر عائد ہونے والی دیت کی ادائیگی میں اجتماعی طور پر شریک ہو۔ جاہلی عرب میں یہ حیثیت قبیلے کو حاصل تھی، اور اگر مجرم کی مالی حیثیت تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ دیتی تو اہل قبیلہ اس کی ادائیگی کے ذمہ دار سمجھے جاتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی قتل کے ایک مقدمے میں عاقلہ پر دیت لازم کرنے کا فیصلہ ثابت ہے۔[16] جہاں تک اس کی قانونی بنیاد کا تعلق ہے تو عقل وقیاس کی رو سے کسی شخص کی جنایت کا تاوان کسی دوسرے شخص پر اس کی رضامندی کے بغیر نہیں ڈالا

۱۴؎ جاوید احمد غامدی، برہان ۱۸۔ عمر احمد عثمانی، فقہ القرآن: حدود وتعزیرات اور قصاص ۴۵۲-۴۶۷۔

۱۵؎ الشیبانی، المبسوط ۴/ ۴۸۴-۴۸۵۔ سحنون، المدونۃ الکبریٰ ۱۱/ ۳۷۰، ۱۴/ ۴۴۳۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۲۱۱-۱۸۲۱۲۔ طبری، تہذیب الآثار، مسند ابن عباس، رقم ۵۰-۵۲۔ سرخسی، المبسوط ۲۶/ ۱۲۳۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۷۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۳۰۹۔ السید السابق، فقہ السنہ ۳/ ۴۷۔

۱۶؎ نسائی، رقم ۴۷۴۳۔

جا سکتا۔ چنانچہ عاقلہ پر دیت کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالنا کوئی اجباری معاملہ نہیں، بلکہ قبائلی معاشرے کی روایات کے مطابق تعاون وتناصر ہی کے اصول پر مبنی ایک ضابطہ تھا۔ قبائلی نظام میں ایک قبیلے کے افراد عصبیت کے ایک مستحکم رشتے میں بندھے ہوتے ہیں جس کی رو سے پورا قبیلہ اپنے ہر فرد کے جان و مال کے تحفظ اور اس پر عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں میں شریک اور ضرورت کے موقع پر اس کی مدد کرنے کا پابند سمجھا جاتا ہے۔ کسی فرد سے کوئی جنایت سرزد ہو جانے کی صورت میں تاوان کی ادائیگی میں 'عاقلہ' کا شریک ہونا اسی تصور پر مبنی تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفا نے اہل عرب کے بے حد حکمت ومصلحت پر مبنی اس عرف کو برقرار رکھا، تاہم اس ضمن میں خود صحابہ کے ہاں حالات کے تغیر کی روشنی میں اجتہاد کی ایک واضح مثال ملتی ہے۔ عرب جاہلیت میں تو، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، مجرم کے قبیلے ہی کو اس کی 'عاقلہ' سمجھا جاتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی دستور کو قائم رکھا، لیکن سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد میں جب نئی انتظامی تقسیم کرتے ہوئے 'دیوان' کا نظام رائج کیا تو قبیلے کے بجاے ایک دیوان میں شریک لوگوں کو 'عاقلہ' قرار دیا۔ سرخسی سیدنا عمر کے اس اجتہاد کی اساس کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان قيل كيف يظن بهم الاجماع على خلاف ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قلنا هذا اجتماع على وفاق ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم علموا ان رسول الله قضى به على العشيرة باعتبار النصرة وكانت قوة المرء ونصرته يومئذ بعشيرته ثم لما دون عمر رضى الله عنه الدواوين صارت القوة والنصرة بالديوان فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه.

(المبسوط ۲۷/ ۱۲۸-۱۲۹)

''اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کے بارے میں کیسے یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف اجماع کر لیا ہو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے (خلاف نہیں، بلکہ اس کے) مطابق ہے، کیونکہ صحابہ یہ جانتے تھے کہ رسول اللہ نے قبیلے پر دیت کی ادائیگی امداد باہمی کے اصول پر لازم کی ہے اور آپ کے زمانے میں کسی شخص کا قبیلہ ہی اس کی قوت اور نصرت کا مدار ہوتا تھا۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان کا نظام بنا دیا تو اب قوت اور نصرت کا مدار دیوان بن گیا۔ چنانچہ (اگر لڑائی کا موقع آ جاتا تو) ایک شخص اپنے دیوان کے دفاع میں اپنے ہی قبیلے کے خلاف جنگ کیا کرتا تھا۔''

فقہاے احناف نے اسی اصول پر بعد میں دیوان کا نظام ختم ہو جانے کے بعد ایک پیشے سے منسلک افراد کے

مجموعے کو عاقلہ قرار دیا تھا،[17] جبکہ فقہا یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ جہاں عاقلہ کی کوئی بھی شکل باقی نہ رہ گئی ہو، وہاں اگر قاتل کے لیے دیت کی ادائیگی مشکل ہو تو اس کی ذمہ داری بیت المال کو اٹھانا ہوگی۔[18]

اس تناظر میں ظاہر ہے کہ دور جدید میں عاقلہ سے متعلق قدیم فقہی قوانین کو بعینہٖ رائج نہیں کیا جا سکتا۔ تمدن کے ارتقا نے شہری معاشرے میں بالعموم نہ وہ قبائلی عصبیت باقی رہنے دی ہے جو 'عاقلہ' کے تصور کی بنیاد تھی اور نہ 'دیوان' کی طرز کا کوئی متبادل نظام موجود ہے۔ چنانچہ یہ سراسر ایک اجتہادی معاملہ ہے جس میں تمدنی نفسیات اور احوال و ظروف کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی بھی نوعیت کی مناسب قانون سازی کی جا سکتی ہے۔

عورت کی دیت

دیت کی مقدار کے حوالے سے ایک اور اہم اور نازک بحث بھی یہاں تنقیح کا تقاضا کرتی ہے:

فقہا کم و بیش اس بات پر متفق ہیں کہ عورت قصاص کے معاملے میں تو مرد کے مساوی ہے، لیکن اس کی دیت مرد کی دیت کے برابر نہیں۔ اس باب میں فقہا کے موقف کی بنیاد اصلاً صحابہ اور تابعین سے منقول فیصلوں پر ہے، تاہم خود صحابہ اور تابعین کے اس موقف کا ماخذ کیا ہے؟ یہ ایک نازک سوال ہے، اس لیے کہ جہاں تک قرآن مجید اور صحیح احادیث کا تعلق ہے تو ان میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں۔ قرآن مجید میں تو دیت کی مقدار سرے سے زیر بحث ہی نہیں آئی، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول مستند ارشادات یا فیصلوں میں کہیں بھی مرد اور عورت کی دیت کے مابین تفریق نہیں کی گئی، بلکہ ہر جگہ کسی فرق کے بغیر انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قتل خطأ فديته مائة من الابل. (نسائی، رقم ۴۷۱۹)

''جو شخص خطا سے قتل ہو جائے، اس کی دیت سو اونٹ ہے۔''

یہاں مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا جو اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ اسی روایت میں دیت سے متعلق بعض دیگر تفصیلات کا ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ روایت کے آخر میں عورت کے حوالے سے اس

---

[17] وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۳۲۶۔

[18] مسائل الامام احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ ۲/۲۲۶۔ الدر المختار ۶/۶۴۶ - ۶۴۷۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۳۲۴۔ السید السابق، فقہ السنہ ۳/۵۱۔ محمد متین ہاشمی، اسلام کا قانون شہادت ۳۷۶۔

خصوصی اور امتیازی حکم کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ اگر عورت کسی کو قتل کر دے تو اس کی طرف سے دیت اس کی عاقلہ ادا کرے گی۔ اگر مرد اور عورت کی دیت میں فرق بھی دیت کے احکام کا حصہ ہوتا تو موقع کلام اس کا مقتضی تھا کہ یہاں اس کی تصریح کی جائے۔

ایک دوسری روایت میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

کانت قیمة الدیة علی عهد رسول اللّٰه ثمان مائة دینار او ثمانیة آلاف درهم ودیة اهل الکتاب یومئذ النصف من دیة المسلمین. (ابوداؤد، رقم ۴۵۴۲)	''رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے عہد میں دیت (کے اونٹوں) کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی، جبکہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت سے نصف مقرر کی گئی تھی۔''

یہاں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی دیت کا فرق تو واضح کیا گیا ہے، لیکن مرد اور عورت کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔

اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے گورنر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو دیت سے متعلق جو ہدایات لکھ کر دیں، وہ خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ آپ نے تحریر فرمایا:

ان من اعتبط مومنًا قتلًا عن بینة فانه قود الا ان یرضی اولیاء المقتول وان فی النفس الدیة مائة من الابل وفی الانف اذا اوعب جدعه الدیة وفی اللسان الدیة وفی الشفتین الدیة وفی البیضتین الدیة وفی الذکر الدیة وفی الصلب الدیة وفی العینین الدیة وفی الرجل الواحدة نصف الدیة وفی المامومة ثلث الدیة وفی الجائفة ثلث الدیة وفی المنقلة خمس عشرة من الابل وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل و فی السن	''جو شخص کسی مومن کو قتل کر دے اور اس کا قاتل ہونا مبرہن ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، سوائے اس کے کہ مقتول کے اولیا قصاص نہ لینے پر رضامند ہو جائیں۔ پوری انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہے۔ اسی طرح ناک اگر جڑ سے کاٹ دی جائے تو اس کی پوری دیت ہے۔ زبان اور دونوں ہونٹوں اور دونوں خصیوں اور آلۂ تناسل اور ریڑھ کی ہڈی اور دونوں آنکھوں کی بھی پوری دیت ہے۔ ایک پاؤں کی دیت نصف ہوگی۔ سر کا زخم دماغ تک جا پہنچے تو ایک تہائی دیت ہوگی۔ پیٹ کا زخم اندر تک چلا جائے تو بھی ایک تہائی دیت ہوگی۔ جس چوٹ سے ہڈی ٹوٹ جائے، اس کی دیت پندرہ اونٹ ہے۔

خمس من الابل وفي الموضحة خمس من الابل وان الرجل يقتل بالمرأة وعلى اهل الذهب الف دينار.
(سنن النسائی، رقم ۴۷۷۰)

ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ جس زخم سے گوشت ہٹ کر ہڈی نظر آنے لگے، اس کی دیت بھی پانچ اونٹ ہے۔ اگر مرد کسی عورت کو قتل کرے تو اسے بھی بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ جن لوگوں کے پاس سونا ہے، ان کے لیے دیت کی مقدار (سو اونٹ کے بجائے) ایک ہزار دینار ہے۔''

یہ ہدایات ایک باقاعدہ سرکاری دستاویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور قتل یا جراحات کے باب میں مرد اور عورت کی دیت میں شرعی طور پر فرق موجود ہونے کی صورت میں یہاں اس کا ذکر نہ کرنا کسی طرح قابل فہم نہیں۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے کم از کم دو معروف فقیہ ابوبکر اصم اور ابن علیہ اسی بنیاد پر یہ راے رکھتے ہیں کہ مرد اور عورت کی دیت مقدار کے اعتبار سے بالکل یکساں ہے۔[19]

اس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے والی روایات سب کی سب ضعیف ہیں۔ چنانچہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت 'دية المرأة على النصف من دية الرجل'[20] کے ایک راوی بکر بن خنیس کو ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے[21]، جبکہ دوسرے راوی عبادہ بن نسی کی بیش تر روایات کو محدثین منقطع قرار دیتے ہیں[22]۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی روایت 'عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها'[23] کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے جس کی غیر شامی اور بالخصوص حجازی راویوں سے نقل کردہ روایت کو محدثین صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ امام بیہقی نے اسی بنا پر معاذ بن جبل کی روایت کو غیر ثابت اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے[24]۔ تیسری روایت امام شافعی نے مسلم بن خالد عن عبداللہ بن عمر عن ایوب بن موسیٰ

---

۱۹ ابن قدامہ، المغنی ۹/ ۵۳۲۔ ابو اسحاق الحنبلی، المبدع ۸/ ۳۵۰۔

۲۰ بیہقی، رقم ۱۶۰۸۴۔ ''عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔''

۲۱ الکامل فی الضعفاء ۲/ ۲۵۔ الضعفاء الکبیر ۱/ ۱۴۸۔ الجرح والتعدیل ۲/ ۳۸۴۔ تہذیب الکمال ۴/ ۲۱۰۔

۲۲ جامع التحصیل ۱/ ۲۰۶۔ الکاشف ۱/ ۵۳۳۔

۲۳ دار قطنی ۳/ ۹۱۔ ''دیت کے ایک تہائی حصے تک عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔''

۲۴ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۰۹۱۔

کی سند سے ابن شہاب، مکحول اور عطا سے نقل کی ہے جس میں وہ آزاد مسلمان خاتون کی دیت پانچ سو دینار یا پچاس اونٹ، یعنی مرد کی دیت کے نصف بیان کرتے ہیں[۲۵]، اس کا ایک راوی مسلم بن خالد الزنجی نہایت ضعیف ہے[۲۶]۔ مزید براں یہ مرسل روایت ہے اور اس کو روایت کرنے والے تابعین میں سے عطاء بن ابی رباح اور ابن شہاب کی مراسیل بطور خاص ناقابل اعتبار سمجھی جاتی ہیں۔ عطاء ہر طرح کے لوگوں سے روایت لے لیا کرتے تھے[۲۷]، جبکہ زہری کی مراسیل کو 'بمنزلة الریح' اور 'شر المراسیل' کہا جاتا ہے[۲۸]۔

یہ بحث تو عورت کی جان کی دیت کے متعلق ہے، جبکہ عورت کے اعضا و جوارح کی دیت کے حوالے سے صحابہ اور تابعین کی آرا میں پایا جانے والا باہمی اختلاف یہ واضح کرتا ہے کہ ان کی بنیاد کسی نص یا مسلمہ تعامل پر نہیں، بلکہ راے اور قیاس پر ہے۔ چنانچہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی راے میں دیت کی ایک تہائی مقدار تک تو مرد اور عورت، دونوں کی دیت یکساں ہے، جبکہ اس کے بعد عورت کی دیت نصف ہو جائے گی۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی راے یہ ہے کہ دانتوں میں اور ایسے زخم میں جس سے ہڈی ننگی ہو جائے، عورت اور مرد کی دیت یکساں اور باقی صورتوں میں نصف ہوگی، جبکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی راے میں کم یا زیادہ ہر مقدار میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے[۲۹]۔

پھر عورت کی دیت کے بارے میں ان فیصلوں کا خلاف قیاس ہونا بھی سلف کے ہاں زیر بحث رہا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ربیعۃ الرائے نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عورت کی ایک انگلی کی دیت کتنی ہے؟ انھوں نے کہا: دس اونٹ۔ ربیعہ نے پوچھا کہ دو انگلیوں کی؟ سعید نے کہا: بیس اونٹ۔ ربیعہ نے کہا کہ تین انگلیوں کی؟ سعید نے کہا کہ تیس اونٹ۔ ربیعہ نے پوچھا کہ چار انگلیوں کی؟ تو سعید نے کہا کہ بیس اونٹ۔ اس پر ربیعہ نے کہا کہ یہ کیا بات ہوئی کہ زیادہ زخمی اور مبتلاے مصیبت ہونے پر دیت بجاے بڑھنے کے کم ہو گئی ہے؟ سعید نے یہ کہہ کر انھیں ڈانٹ دیا کہ کیا تم عراقی (یعنی شرعی احکام میں عقل و قیاس کو دخل دینے والے) ہو؟ سنت یہی ہے[۳۰]، تاہم یہ جواب اس لیے

۲۵؎ الشافعی، الام ۶/۱۱۷۔

۲۶؎ الضعفاء الکبیر ۴/۱۵۱۔ الجرح والتعدیل ۸/۱۸۳۔

۲۷؎ تہذیب التہذیب ۷/۱۸۲۔

۲۸؎ ابن الہمام، فتح القدیر ۵/۵۰۳۔ شوکانی، نیل الاوطار ۷/۲۶۴۔

۲۹؎ الشیبانی، کتاب الآثار، رقم ۵۷۹۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲/۳۱۹۔ قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری ۲/۳۸۰۔

۳۰؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۰۹۰۔

تسلی بخش نہیں ہے کہ تعبدی امور کا دائرہ ماورائے عقل تو ہوتا ہے، لیکن خلاف عقل نہیں، جبکہ یہاں عورت پر کم تر درجے کی تعدی کی صورت میں جانی پر زیادہ دیت عائد کرنے اور زیادہ تعدی کی صورت میں کم دیت وصول کرنے کا مسئلہ بدیہی طور پر خلاف عقل اور قانون و انصاف کے مبادیات کے منافی ہے۔ سعید ابن المسیب کے اس فیصلے کو 'سنت' قرار دینے سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اس لیے کہ تابعین اور اتباع تابعین کے ہاں نہ صرف ناقص اور غیر مستند معلومات کی بنا پر کسی عمل کو 'سنت' قرار دینے کی مثالیں مل جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وہ منصوص اور مرفوع احکام کے علاوہ صحابہ و تابعین کے طرز عمل اور وسیع تر مفہوم میں بعض مستنبط آرا پر بھی 'سنت' کے لفظ کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ امام زہری کے اقوال میں اس کی کچھ مثالیں ہم ''شہادت کا معیار اور نصاب'' کے زیر عنوان ذکر کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ان بیانات سے کوئی ٹھوس علمی نتیجہ اخذ کرنا اہل علم میں ہمیشہ سے محل نزاع رہا ہے۔ امام ابو یوسف امام اوزاعی کی ایک رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رای بعض مشایخ الشام ممن لا یحسن الوضوء و لا التشھد و لا اصول الفقه صنع ھذا فقال الاوزاعی بھذا مضت السنة. (الرد علی سیر الاوزاعی ۲۱)

''شاید اوزاعی نے شام کے بعض بزرگوں کو، جنھیں نہ اچھی طرح وضو کرنا آتا ہے اور نہ تشہد پڑھنا اور نہ وہ تفقہ کے اصولوں سے واقف ہیں، ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہوگا اور یہ کہہ دیا ہوگا کہ سنت یہی چلی آ رہی ہے۔''

امام شافعی نے اسی نکتے کی روشنی میں دیت سے متعلق سعید ابن المسیب کے مذکورہ قول پر اپنے موقف کی بنیاد نہیں رکھی اور فرمایا ہے:

کنا نقول به علی ھذا المعنی ثم وقفت عنه واسأل اللّٰه الخیرة من قبل انا قد نجد منھم من یقول السنة ثم لا نجد لقوله السنة نفاذًا بانھا عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والقیاس اولی بنا فیھا. (بیہقی، معرفۃ السنن والآثار ۱۲/۱۳۶)

''ہم بھی اس کو سنت ہی قرار دیتے تھے، لیکن پھر ہم نے اس سے رجوع کر لیا اور ہم اللہ سے خیر کے طلب گار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم بعض لوگوں کو 'سنت' کا لفظ کہتے ہوئے سنتے ہیں، لیکن پھر ہمیں اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے کی کوئی دلیل نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں ہم قیاس کرنے کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔''

اس ضمن میں ایک قیاسی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ چونکہ وراثت میں عورت کا حصہ مرد کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی گواہی بھی آدھی قرار دی گئی ہے، اس لیے اس کی دیت بھی آدھی مقرر کی گئی ہے[۱۳]۔ یہ قیاس اس لیے

محل نظر ہے کہ مذکورہ دونوں حکموں میں مرد اور عورت کے مابین فرق کی وجہ عورت کا انسانی حیثیت سے مرد کے مقابلے میں کم تر ہونا نہیں، بلکہ بعض اضافی پہلو ہیں، جبکہ قصاص اور دیت کا تعلق انسانی جان کی حرمت سے ہے جس میں مرد اور عورت، دونوں بالکل یکساں درجہ رکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مرد اور عورت کی دیت میں تفریق اس کے بغیر ممکن نہیں کہ خود انسانی حیثیت میں عورت کے وجود کو مرد سے فروتر اور اس کی جان کو مرد کے مقابلے میں کم قیمت قرار دیا جائے۔ ابن قیم جیسے بالغ نظر عالم بھی اس فرق کی یہی عقلی توجیہ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان کی رائے میں مرد، عورت کے مقابلے میں انسانی معاشرت اور تمدن کے لیے زیادہ نفع بخش کردار ادا کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کی جن ذمہ داریوں، مثلاً دینی مناصب، حکومت واقتدار، جنگ وپیکار، کھیتی باڑی، صنعت وحرفت اور جان ومال کی محافظت وغیرہ سے مرد عہدہ برآ ہو سکتا ہے، عورت نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ عورت کی جان کی قیمت بھی مرد کی جان کے برابر نہیں ہو سکتی اور اسی لیے اس کی دیت بھی نصف رکھی گئی ہے[۳۲]، تاہم امام صاحب نے اس پہلو سے تعرض نہیں کیا کہ خود حیات انسانی کی بقا اور نسل انسانی کے تسلسل میں عورت جو کردار بچوں کی ولادت اور ان کی پرورش کی صورت میں ادا کرتی ہے، اس کے بغیر نہ معاشرت اور تہذیب وتمدن وجود میں آ سکتے ہیں اور نہ مردوں کے لیے مذکورہ ذمہ داریوں کی انجام دہی کا کوئی موقع ہی پیدا ہو سکتا ہے۔ مزید براں امام صاحب کے زاویۂ نگاہ سے یہ سوال بھی تشنہ جواب رہتا ہے کہ اگر عورت کی جان مرد کے مقابلے میں کم تر قیمت کی حامل ہے تو پھر قتل کی صورت میں مرد اور عورت کے باہمی قصاص کے معاملے میں اس فرق اور تفاوت کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا ہے؟

بہر حال، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مستند ارشادات میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کی کوئی بنیاد موجود نہ ہونے کی صورت میں غور طلب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ صحابہ اور تابعین کے ہاں اس تصور کی اساس کیا ہے؟ اگر اس کی جڑیں اہل عرب کے مخصوص معاشرتی تصورات میں پیوست ہیں تو پھر یہ بحث ایک دوسری اہم تر اور زیادہ گہری بحث سے متعلق ہو جاتی ہے۔ دیت کو مقتول کے قتل سے لاحق ہونے والے معاشی نقصان کا بدل مانا جائے یا قاتل کے لیے جرمانہ اور تاوان، دونوں صورتوں میں عورت کی دیت آدھی مقرر کرنے کے پس منظر میں اس کی جان کی قیمت کے مرد سے کم تر ہونے کا تصور کارفرما ہے۔ اگر قرآن نے اس تصور کی تائید نہیں کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو

۳۱؎ ابن عبد البر، التمہید ۳۵۸/۱۷۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۳۲۵/۵۔

۳۲؎ اعلام الموقعین ۴۰۶۔

سند جواز عطا نہیں کی تو اس پر مبنی ایک قانون کو چاہے وہ اہل عرب کے معروف اور دستور ہی کی صورت کیوں نہ اختیار کر چکا ہو، صحابہ اور تابعین کے ہاں کیوں پذیرائی حاصل ہوئی؟ کیا اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ عورت کے بارے میں جاہلی معاشرت کے بہت سے تصورات اور رسوم کی عملی اصلاح کر دی گئی، تاہم بعض تصورات ـــــ جن میں عورت کی جان کی حرمت اور قدر و قیمت کے حوالے سے زیر بحث تصور بھی شامل ہے ـــــ کی اصلاح کی کوششیں نتیجہ خیز اور موثر نہ ہو سکیں اور صحابہ و تابعین کو معروضی معاشرتی تناظر میں ایسے قوانین تجویز کرنا پڑے جن میں انھی سابقہ تصورات کی عملی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو؟ معروضی تصورات اور حالات کی رعایت کا اصول بجائے خود درست، حکیمانہ اور نصوص سے ماخوذ ہے، لیکن اس صورت میں فقہی اجتہادات میں ایک 'مسلمہ' کی حیثیت سے مانے جانے والے اس تصور پر سوالیہ نشان کھڑا ہو جاتا ہے کہ منصوص احکام کے ساتھ ساتھ مستنبط اور اجتہادی قوانین و احکام کی وہ عملی صورت بھی جو تاریخ اسلام کے صدر اول میں اختیار کی گئی، مذہبی زاویۂ نگاہ سے ایک آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔

اصول فقہ کے ایک طالب علم کو اس بحث میں فقہاے احناف کے اصولی منہج میں بے قاعدگی (inconsistency) کے اس سوال سے بھی سابقہ پیش آتا ہے جس کی مثالیں احناف کی آرا میں جا بجا پائی جاتی ہیں۔ یہ بات ناقابل فہم ہے کہ احناف مسلم اور غیر مسلم کے باہمی قصاص اور غیر مسلم کی دیت کے معاملے میں تو قرآن مجید کے الفاظ کے عموم کی روشنی میں صحابہ کے فتاویٰ اور فیصلوں اور قانونی تعامل کو نظر انداز کرتے یا ان کی توجیہ و تاویل کا طریقہ اختیار کرتے ہیں، لیکن عورت کی دیت کے معاملے میں قرآن مجید کے عموم، صحیح و صریح احادیث اور عقل و قیاس کو نظر انداز کرتے ہوئے نہ صرف عورت کی دیت کو مرد سے نصف قرار دیتے ہیں، بلکہ جراحات میں مرد اور عورت کے مابین سرے سے قصاص ہی کے قائل نہیں[۳۳]۔

۳۳ے الشیبانی، المبسوط ۴/ ۳۵۰۔

سیرت صحابہ

محمد وسیم اختر مفتی

عمر فاروق رضی اللہ عنہ

[''سیر وسوانح'' کے زیرعنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

——۱۳——

سیرت وعہد

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ عمال کو نصیحت کرتے کہ حسب ونسب کا لحاظ کیے بغیر سب لوگوں سے ایک جیسا سلوک کرو، رشوت سے بچو اور من مانے فیصلے نہ کرو۔ ایک بار لوگوں سے پوچھا: اگر میں اپنے تئیں بہترین شخص کو تمھارا عامل بناؤں پھر اسے انصاف کرنے کا پابند کر دوں تو کیا خیال ہے، میں نے اپنا فرض ادا کر دیا؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، حضرت عمر نے کہا: ہرگز نہیں! ایسا اس وقت تک نہیں ہوسکتا، جب تک میں یہ جانچ نہ لوں کہ آیا اس نے میرے حکم پر عمل بھی کیا ہے؟ خلیفۂ ثانی عمال کا کڑا محاسبہ کرتے تھے، بعض اوقات محض شبہ کی بنا پر ان کو معزول کر دیتے۔ انھوں نے رعایا کے اعتراض پر ایسے حاکم بھی ہٹا دیے جن سے وہ خود مطمئن تھے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص کو کوفے کی گورنری سے الگ کرنا اس کی مثال ہے۔ لوگوں کے الزامات سامنے آنے پر حضرت محمد بن مسلمہ کو تحقیقات کے لیے بھیجا گیا۔ حضرت سعد تمام الزامات سے بری ہو گئے، تاہم حضرت عمر نے انھیں الگ کرنا ہی قرین مصلحت سمجھا۔ انھیں خبر ملی کہ حضرت ابوعبیدہ بن جراح اپنے اہل خانہ پر کھلا خرچ کرنے لگے ہیں تو فوراً ان کا مشاہرہ کم کر دیا۔ حالات کی تنگی کے باعث اور کم کھانے کی وجہ سے ان کا چہرہ مرجھا گیا، ان کے کپڑے پھٹ گئے، جیب خالی ہونے

کی وجہ سے وہ نئے کپڑے نہ بنوا پائے تو حضرت عمر نے کہا: اللہ ابوعبیدہ پر رحم کرے! کتنا ہی پاک باز اور صبر والا ہے۔

خلیفۂ دوم ہر سال حج کے موقع پر اپنے گورنروں کو مکہ طلب کرتے۔ ان سے اور ان کی رعایا سے سوال جواب کرتے تا کہ ان کے کنٹرول والے علاقوں کی صحیح صورت حال کا علم ہو سکے۔ وہ ان کے تقرری سے پہلے والے اثاثوں کا ریکارڈ رکھتے، بعد میں ہونے والے اضافے کو مشتبہ سمجھ کر قبضہ میں لے لیتے اور لوگوں میں بانٹ دیتے، پھر کہتے: ہم نے تمھیں تاجر نہیں عامل مقرر کیا تھا۔ اس سختی کے باوجود عمال فیصلہ کرنے میں آزاد ہوتے، حضرت عمر ان کے کام میں دخل نہ دیتے تھے۔ جب ان کی کوئی شکایت یا بے انصافی سامنے آتی تب ہی حرکت میں آتے۔ وہ اپنے عامل کا بیان بھی سنتے، اس میں وزن پاتے تو قبول کر لیتے۔ گورنر شام حضرت معاویہ بن ابوسفیان پر اعتراض تھا کہ انھوں نے اپنے دروازے پر دربان بٹھا رکھے ہیں اور ضرورت مندوں کو باہر کھڑا رکھتے ہیں۔ جب انھوں نے صفائی دی کہ اس علاقے میں دشمنوں کے جاسوس کثرت سے ہیں، ان سے بچاؤ کے لیے ایسا کرنا پڑا ہے تو وہ خاموش ہو گئے اور کہا: میں تمھیں کوئی حکم دیتا ہوں، نہ روکتا ہوں۔ گورنر حمص حضرت عمیر بن سعد نے تمام مال فے اہل حمص پر خرچ کر دیا۔ حضرت عمر نے تحقیق کر لی کہ واقعی ایسا ہوا ہے تو ان کی تعریف کی۔ وہ کہا کرتے: میری تمنا ہے کہ مجھے عمیر بن سعد جیسا ایک اور شخص مل جائے تو اسے مسلمانوں کی خدمت پر مامور کر دوں۔ امیر المومنین ایک دفعہ ایک بڑی حویلی میں بیٹھے ہوئے تھے، انھوں نے اپنے پاس موجود لوگوں سے کہا: اپنی اپنی خواہشیں بیان کرو۔ ایک نے کہا: میری خواہش ہے کہ یہ گھر درہموں سے بھرا ہوا ہو اور میں سارے درہم اللہ کی راہ میں خرچ کر ڈالوں۔ دوسرے کا کہنا تھا: میری آرزو ہے کہ یہ گھر سونے سے بھرا ہو اور میں سارا سونا اللہ کی خاطر دے ڈالوں۔ تیسرے نے اپنا ارمان یوں بیان کیا کہ یہ حویلی موتیوں اور جواہر سے پر ہو اور وہ ان کو راہ خدا میں خرچ کر دیں۔ حضرت عمر نے کہا: اور تمنائیں بتاؤ۔ ان کا جواب تھا کہ اس سے بڑھ کر کیا تمنا بتائیں؟ اب وہ خود بولے: میرا جی چاہتا ہے کہ یہ مکان ابوعبیدہ بن جراح، معاذ بن جبل اور حذیفہ بن یمان جیسے لوگوں سے بھرا ہو اور میں ان سب کو اللہ کی اطاعت میں عامل مقرر کر دوں، پھر انھوں نے کچھ مال حضرت حذیفہ کی طرف بھیجا، انھوں نے فوراً اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا، اسی طرح حضرت معاذ اور حضرت ابوعبیدہ کی جانب تھوڑا تھوڑا مال بھیجا تو انھوں نے بھی فوراً بانٹ ڈالا۔

منصب خلافت سنبھالنے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سختی نرمی میں بدل چکی تھی۔ ان کے زہد، عدل اور ان کی شفقت پر سب کو بھروسا تھا، تاہم جب انھوں نے درہ پکڑا اور اسے بے لاگ چلانا شروع کر دیا، کچھ لوگ ان سے خوف کھانے لگے۔ انھیں اپنے مسائل ان کے سامنے پیش کرنے میں ہچکچاہٹ ہونے لگی۔ اس صورت حال میں

حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عبدالرحمان بن عوف اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم جمع ہوئے، باہمی مشورے سے حضرت عبدالرحمان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ انھیں معلوم ہو گیا کہ وہ ان اصحاب کی مشاورت سے بات کرنے آئے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا: عبدالرحمان، میں لوگوں کے لیے اتنا نرم پڑ گیا کہ مجھے اس نرم رویے سے اللہ کا خوف آنے لگا، پھر میں سخت ہو گیا، حتیٰ کہ اس سختی کی وجہ سے مجھ پر خشیت الٰہی طاری رہتی ہے۔ مجھے بتاؤ، میں کہاں جاؤں؟ حضرت عبدالرحمان بن عوف روتے ہوئے نکلے اور کہا: ہائے! آپ کے بعد ان مسلمانوں کا کیا حال ہو گا؟

ابتداے خلافت میں حضرت عمر کار قضا تنہا انجام دیتے۔ جب امور مملکت نے زیادہ مشغول کر دیا تو انھوں نے ہر صوبے کے لیے الگ قاضی کا تقرر کیا، قاضی القضاۃ وہ خود ہی رہے۔ حضرت ابوالدرداء مدینہ کے، حضرت شریح کوفہ کے، حضرت ابوموسیٰ اشعری بصرہ کے اور حضرت قیس بن ابوالعاص سہمی مصر کے قاضی مقرر ہوئے۔ یہ سب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق خود فیصلہ کرتے۔ ان کے بعض فیصلے ضرب المثل بن گئے۔ ایک بار حضرت عمر نے کسی سے گھوڑا خریدا، وہ اس کی چال پرکھنے کے لیے اس پر سوار ہی ہوئے تھے کہ وہ گر پڑا اور اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی۔ انھوں نے گھوڑا لوٹانا چاہا تو وہ شخص نہ مانا۔ آخر طے ہوا کہ کسی کو ثالث بنایا جائے۔ بائع کی مرضی سے قاضی شریح سے رجوع کیا گیا۔ انھوں نے فیصلہ دیا کہ امیر المومنین، اپنا خریدا ہوا گھوڑا رکھ لیں یا اسی حالت میں واپس کریں، جیسا لیا تھا۔ اس فیصلے کو حضرت عمر نے سراہا، یہی حضرت شریح کوفہ کے منصب قضا پر ۶۰ سال برقرار رہے۔ عہد فاروقی کے اختتام تک امارت اور قضا کلی طور پر الگ الگ ہو گئے۔

حضرت ابوہریرہ بحرین سے ۵ لاکھ درہم مال غنیمت لائے تو حضرت عمر سوچ میں پڑ گئے، اتنا مال گن کر بانٹیں یا تول کر دیں۔ اس کی حفاظت کا سوال بھی اٹھ کھڑا ہوا، اس سے قبل وہ آنے والا تمام مال فوراً بانٹ دیتے تھے اور بیت المال قریباً خالی رہتا۔ فوری تقسیم سے یہ امکان رہتا تھا کہ جو لوگ موقع پر موجود نہ ہوں، فے سے محروم رہ جائیں اور حاضرین زیادہ حصہ لے جائیں۔ ولید بن ہشام اور کچھ اور لوگوں نے مشورہ دیا کہ عجمی ممالک کی طرح دیوان بنا لیا جائے۔ فارسی میں دیوان اس رجسٹر کو کہتے ہیں جس میں فوجیوں کے نام، پتے اور ان کی مقررہ تنخواہیں درج ہوتی ہیں، پھر یہ اس دفتر (محکمہ) کا نام ہو گیا، جہاں امور خزانہ انجام دیے جاتے ہیں۔ حضرت عمر نے قریش کے علماے انساب حضرت عقیل بن ابوطالب، حضرت مخرمہ بن نوفل اور حضرت جبیر بن مطعم کو بلا کر ان لوگوں کی فہرستیں مرتب کرنے کا حکم دیا جنھیں وظائف دینا مقصود تھا۔ قریش کے سردار حکیم بن حزام کا خیال تھا کہ وظیفے پانے پر قریش اپنا آبائی پیشہ

تجارت چھوڑ دیں گے اور ضرورت پڑنے پر تجارت ان کے لیے مشکل ہو جائے گی۔ یہ اندیشہ امیر المومنین کو بھی تھا، جو کچھ ہی عرصے بعد درست بھی ثابت ہوا جب اسلامی دار الخلافہ مدینہ سے دمشق، پھر بغداد منتقل ہوا۔ تب وہ چاہتے تھے کہ لوگ جہاد کے لیے فارغ رہیں، اس لیے انھوں نے مفتوحہ اراضی بھی فوجیوں میں نہ بانٹی تا کہ وہ زراعت میں لگ کر جہاد سے غافل نہ ہو جائیں۔ اس مقصد کا لحاظ کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت عمر لوگوں کو کسب معاش پر انگیخت بھی کرتے تھے۔ انھوں نے ایک آدمی کو درویش بنے ہوئے دیکھا تو اسے درہ مار دیا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جس کے پاس کچھ مال ہو، وہ اسے کام میں لائے اور جس کی اپنی زمین ہو، وہ اسے آباد کرے۔

سیدنا عمر فاروق نے تدوین دیوان اور تقسیم وظائف میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت داری کو محور بنایا۔ انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ترین رشتہ داروں کے بھاری وظائف مقرر کیے اور اس ضمن میں جہاد و سبقت کا لحاظ نہ کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباس بن عبدالمطلب ۱۲ ہزار درہم، پھوپھی حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب ۶ ہزار اور ازواج مطہرات ۱۰ ہزار درہم سالانہ پانے لگیں۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا وظیفہ ان سے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاص محبت کا لحاظ کرتے ہوئے ۱۲ ہزار مقرر کیا گیا۔ اس اصول کو ملحوظ رکھنے سے حضرت عمر کا اپنا قبیلہ بنوعدی دور جا پڑا۔ اہل قبیلہ ان کے پاس شکایت لے کر پہنچے تو انھیں کہا: تم چاہتے ہو کہ میں تمھاری خاطر اپنی نیکیوں سے ہاتھ دھو بیٹھوں۔ ہم نے دنیا و آخرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے کمائی ہے، اس لیے انھی کو اور ان کی قوم کو ترجیح دیں گے۔ یہ قاعدہ ان کے اپنے قول کے خلاف تھا کہ بخدا، اگر عجمی ایسے عمدہ اعمال بجا لائے جو ہم نہ کر سکے تو وہ روز قیامت ہم سے زیادہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہوں گے۔ عہد صدیقی میں بھی اس کی نظیر نہ ملتی تھی۔ ایک دفعہ حضرت ابوبکر سے جو سب کو ایک جتنا وظیفہ دیتے تھے، کہا گیا کہ آپ مال کی تقسیم میں اسلام کی طرف سبقت کرنے والوں کو ترجیح کیوں نہیں دیتے؟ انھوں نے جواب دیا: وہ اللہ کی خاطر ایمان لائے، وہی روز قیامت ان کو پورا اور کامل اجر دے گا، اس دنیا میں تو گزارہ چلتا ہے۔ کسی معترض نے حضرت ابوبکر کی یہ بات حضرت عمر کے سامنے بیان کی تو انھوں نے جواب دیا: میں ان لوگوں کو جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ کی، ان لوگوں کے برابر کیسے کر دوں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ لڑے۔ انھوں نے اصحاب بدر کا وظیفہ سب سے بڑھ کر ۵ ہزار درہم سالانہ مقرر کیا، مہاجرین حبشہ اور جنگ احد سے صلح حدیبیہ تک کے غزوات میں شامل ہونے والوں کے لیے ۴ ہزار اور اہل بدر کے بیٹوں کے لیے ۲ ہزار درہم کی منظوری دی۔ حسنین رضی اللہ عنہما اس رقم کے علاوہ مد قرابت سے حصہ بھی پاتے۔ ہر اس صحابی کا وظیفہ جو فتح مکہ سے قبل ایمان لایا، ۳ ہزار سالانہ تھا۔ قادسیہ اور شام کی

جنگوں میں حصہ لینے والوں کو۲ ہزار اور بعد کے معرکوں کے غازیوں کو ایک ہزار درہم ملتے۔ مدینہ میں بسنے والوں کو ۱۵۰۰، یمن، شام اور عراق کے باسیوں کو ۳ سو سے ۲ ہزار درہم تک دیے جاتے۔ فتح مکہ کے بعد ایمان لانے والے سرداران قریش حضرت صفوان بن امیہ، حضرت حارث بن ہشام اور حضرت سہیل بن عمرو کو تھوڑی رقم ملی تو انھوں نے پس وپیش کی اور کہا: ہم سے زیادہ کون عزت دار ہے؟ حضرت عمر نے فرمایا: میں نے حسب ونسب نہیں، بلکہ 'سبقت الی الاسلام' کی بنا پر وظیفے مقرر کیے ہیں۔ عہد فاروقی میں ہر نومولود کو ایک سو درہم سالانہ دیے جاتے جب وہ بڑا ہوتا تو یہ رقم دگنی ہو جاتی۔ ایک بار انھوں نے آرزو کی کہ اگر مال غنیمت کی بہتات ہوئی تو میں ہر کسی کو ۴ ہزار درہم سالانہ دوں گا، ایک ہزار اس کے اپنے سفر خرچ کے طور پر، ایک ہزار اس کے اہل خانہ کے نان ونفقہ کے لیے، ایک ہزار اسلحہ خریدنے کے لیے اور ایک ہزار گھوڑا اخچر رکھنے کے لیے۔ حضرت سالم بن عبداللہ کہتے ہیں: کوئی شخص ایسا نہ رہا کہ حضرت عمر نے اس کا وظیفہ مقرر نہ کیا ہو۔ حضرت عمر فرماتے تھے: ہر شخص کا اس بیت المال میں حق ہے، اس تک پہنچے یا دبا لیا جائے، خلیفہ بھی عام مسلمان جتنا حصہ لے سکتا ہے۔ بسا اوقات مدینہ اور اس کے نواحی قبائل میں وہ خود چل کر جاتے اور ہر فرد کا وظیفہ اس کے ہاتھ میں تھماتے۔ کہتے: میری زندگی رہی تو کوہ صنعا میں بکریاں چرانے والے ہر گلہ بان کو اس کی جگہ اس کا حصہ ملا کرے گا۔ دوسرے صوبوں اور قبیلوں کے دیوان ان کے گورنروں اور سرداروں کے پاس ہوتے اور وہاں وظائف کی تقسیم ان کے ذمہ ہوتی۔ اگر ان کی طرف سے کوئی کوتاہی ہوتی تو فوراً باز پرس کی جاتی۔

مال کی تقسیم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اعتراضات بھی کیے گئے۔ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بیٹے حضرت عمر کا وظیفہ ۴ ہزار درہم تھا۔ دوسری زوجہ مطہرہ زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے فرزند حضرت محمد نے اعتراض کیا کہ حضرت عمر کو مجھ سے زیادہ درہم دیے جاتے ہیں، حالانکہ ہجرت وجہاد میں ہمارے ماں باپ بھی شامل تھے؟ حضرت عمر نے جواب دیا: اس لیے کہ عمر تم سے زیادہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب تھا۔ حضرت اسامہ بن زید کو ۴ ہزار درہم سالانہ دیے جانے پر ان کے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ نے اعتراض اٹھایا کہ میں حضرت اسامہ سے زیادہ غزوات میں حصہ لے چکا ہوں اور مجھے ۳ ہزار درہم ملتے ہیں۔ اس فرق کی وجہ انھوں نے یہ بتائی کہ وہ تم سے زیادہ اور اس کا باپ تمھارے باپ سے بڑھ کر آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب تھا۔

طبری کہتے ہیں: تالیف دیوان اور تعین وظائف کا کام ۱۵ھ میں ہوا۔ حضرت ابن سعد کے خیال میں ۲۰ھ میں یہ کار خیر انجام پایا، تب تک ایران وعراق اور مصر وشام فتح ہو چکے تھے۔ مال غنیمت کے علاوہ جزیہ وخراج بھی فراوانی

سے آنے لگے تھے۔

کچھ مسلمانوں نے مال وظائف کو تجارت میں لگایا اور خوب نفع کمایا، تاہم ایسے اہل ایمان بھی تھے جو اسے کھڑے کھڑے بانٹ دیتے۔ ام المومنین زینب بنت جحش کو عطیے کی رقم ملی تو اس پر کپڑا ڈال دیا، خود اوٹ میں ہو کر حضرت برزہ بنت رافع سے کہا: خوب مٹھیاں بھر لو اور اپنے رشتہ داروں اور یتیموں میں تقسیم کر دو۔ جب کپڑا اٹھایا گیا تو کل ۲۵ درہم ان کے لیے بچے، تب انھوں نے دعا کی: اے اللہ، اگلے سال مجھے حضرت عمر کا وظیفہ نہ ملنے پائے۔ ایسا ہی ہوا، اختتام سال سے پہلے ان کی وفات ہو چکی تھی۔

شعر کی طرف میلان رکھنے کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ فحش اور دروغ پر مبنی شعر کہنے پر شاعروں کی گرفت کرتے تھے۔ حطیئہ گندے اشعار کہتا تھا، مدح و ذم پر آتا تو وہ باتیں کہتا جو اس کے ممدوح یا نشانۂ ہجو کو پتا بھی نہ ہوتیں۔ زبرقان بن بدر کی ہجو کرنے پر اس کی شکایت امیر المومنین کے پاس چلی گئی۔ انھوں نے حضرت حسان بن ثابت سے مشورہ کیا۔ جب انھوں نے زبرقان کی شکایت کو درست قرار دیا تو حضرت عمر نے حطیئہ کو جیل میں ڈال دیا۔ اس نے دوبارہ ایسا نہ کرنے کا عہد کیا تو چھوٹا۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا عہد آیا تو حطیئہ نے پھر سے ہجو شروع کر دی۔ خلیفۂ دوم نے بنو عجلان کی ہجو کرنے والے شاعر کو بھی قید کیا اور پٹوایا۔

حضرت عمر کو قرآن کی تلاوت سے بے حد شغف تھا۔ کتنے ہی آنسو انھوں نے تلاوت کرتے اور سنتے بہا دیے۔ وہ غصہ میں ہوتے یا کسی سے انتہائی خفا ہوتے اور وہ قرآن مجید کی تلاوت شروع کر دیتا تو ان کا تمام غصہ جاتا رہتا۔

ایک دفعہ حضرت عمر بن خطاب نے حضرت سلمان فارسی سے پوچھا: میں بادشاہ ہوں یا خلیفہ؟ انھوں نے جواب دیا: اگر آپ نے مسلمانوں کے محصولات میں سے ایک درہم بھی ناحق استعمال کر لیا تو خلیفہ نہیں بادشاہ سمجھے جائیں گے۔ یہ سن کر ان کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ انھوں نے یہی سوال پھر اور لوگوں کے سامنے رکھا تو جواب آیا کہ خلیفہ صرف حق سے لیتا ہے اور حق ہی سے دیتا ہے، آپ کی مثال بھی یہی ہے۔ بادشاہوں کی مثال اس کے برعکس ہے، وہ ظلم و جور کر کے مال حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح خرچ کر دیتے ہیں۔

سیدنا عمر فاروق کی کوشش ہوتی کہ اسلامی احکام پر عمل کرنے کے ساتھ ان کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی ان مقاصد کو نہ بھولا جائے جن کی خاطر وہ احکام آئے۔ وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و اعمال کا مقصد سمجھ کر اسی کو پانے کی جستجو کرتے۔ قریش کے بڑے بڑے سرداروں نے اسلام قبول کیا تو مال زکوٰۃ میں ان کا حصہ مقرر ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں عطیات بھی عطا فرماتے۔ چنانچہ حضرت ابوسفیان، حضرت اقرع بن حابس،

حضرت عباس بن مرداس، حضرت صفوان بن امیہ اور حضرت عیینہ بن حصن کو سو سو اونٹ ملتے۔ خلیفۂ اول کے دور میں یہی دستور جاری رہا، حضرت عیینہ اور حضرت اقرع کے مطالبے پر حضرت ابوبکر نے انھیں کچھ جائداد بھی لکھ کر دی۔ ان کی وفات کے بعد وہ ان کا پروانہ لے کر حضرت عمر کے پاس آئے۔ انھوں نے اسے پھاڑ دیا اور کہا: اللہ نے اسلام کو عزت دی اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کی آیت منسوخ کر دی، حاشا وکلّا، انھیں اس کا کوئی حق نہ تھا۔ انھوں نے محض چند افراد کو عطیات دینے سے انکار کیا، وہ خود بھی مؤلفۃ القلوب (جن کی تالیف قلب کا حکم اللہ نے دیا ہے) کی مد میں سے لوگوں کو رقوم دیتے رہے۔ چنانچہ ہرمزان نے اسلام قبول کیا تو ایک رقم اس کے لیے مختص کی جو کچھ عرصہ تک دی جاتی رہی۔

زمانۂ جاہلیت میں عرب اپنی بیویوں کو طلاق دیتے اور عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لیتے۔ یہ سلسلہ چلتا رہتا تھا، ان کا مقصد ہوتا کہ عورت کو خود بسائیں نہ کسی اور مرد سے شادی کے لیے آزاد ہونے دیں۔ قرآن مجید نے مردوں کا یہ حق دو طلاقوں میں محدود کر دیا اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کرنے کی آزادی ختم کر دی۔ عہد فاروقی میں عراق و شام کے جنگی قیدیوں میں بے شمار عورتیں بھی مدینہ آئیں تو ان سے عقد زواج استوار کرنے کے لیے لوگ اپنی بیویوں کو ایک ہی طہر میں تین تین طلاقیں دینے لگے۔ حضرت عمر نے کہا: لوگ اس کام کو' جو سوچ بچار چاہتا ہے' جلدی جلدی کرنے لگے ہیں۔ ہم ان کے عائلی فیصلوں کو نافذ کیوں نہ کر دیں۔ چنانچہ وہ اس طرح کی طلاقوں کو لاگو کرتے اور طلاق دینے والے کو درست طریقہ نہ اپنانے پر درے بھی مارتے۔ ابن تیمیہ اور اہل ظاہر کے سوا تمام فقہاے امت نے حضرت عمر کے اسی فتویٰ کو اپنایا ہے۔ صحابہ اپنا فتویٰ محض ایک راے سمجھ کر دیتے، وہ دوسرے کو حق دیتے کہ اس سے اختلاف کرے۔ کسی شخص نے اپنا کوئی مسئلہ حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے اپنی راے دے دی۔ حضرت عمر کو معلوم ہوا تو انھوں نے کہا: یہ قضیہ میرے پاس آتا تو یوں فیصلہ کرتا۔ اس آدمی نے کہا: تو پھر رکاوٹ کیا ہے؟ قوت نافذہ تو آپ ہی کے پاس ہے۔ انھوں نے جواب دیا: اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ہوتی تو میں ایسا ہی کرتا، لیکن میں نے تو اپنی راے بتائی ہے۔ میری راے علی و زید کے فیصلوں کو ختم نہیں کر سکتی۔

خلیفۂ دوم نے نکاح متعہ ممنوع قرار دیا۔ انھوں نے ان باندیوں (امہات اولاد) کی فروخت بھی بند کر دی، جن سے اولاد ہو جاتی، حالانکہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم و عہد صدیقی میں اس کی اجازت تھی۔ حضرت عمر نے دادی کے بجاے نانی کے حق میں وراثت کا فیصلہ دیا، کسی انصاری نے اعتراض کیا تو اس سے رجوع کر لیا۔

حضرت ابوبکر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کو جمع کر کے فرمایا: تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث روایت کرتے ہو اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو۔ یہ اختلاف تمھارے بعد بہت بڑھ جائے گا۔ لٰہذا کتاب اللہ کو بیان کرنے پر اکتفا کرو۔ حضرت عمر خلیفہ بنے تو اسی فیصلے کو شدت سے نافذ کیا، حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابوالدرداء اور حضرت ابومسعود انصاری جیسے کبار صحابہ کو محض کثرت سے احادیث روایت کرنے کے جرم میں جیل میں ڈال دیا۔ حضرت ابوعمر وشیبانی کہتے ہیں: میں ایک سال حضرت ابن مسعود کی مجلس میں بیٹھتا رہا۔ وہ کم ہی 'وقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم' کہتے۔ یہ الفاظ جب کبھی ان کی زبان پر آتے، ان پر کپکپی طاری ہو جاتی۔ حضرت ابوسلمہ نے ایک بار حضرت ابوہریرہ سے پوچھا: آپ حضرت عمر کے زمانے میں بھی اسی طرح احادیث بیان کرتے تھے؟ انھوں نے جواب دیا: تب میں ایسا کرتا تو وہ مجھے درہ مارتے۔ خلیفۂ دوم نے حضرت قرظہ بن کعب کو عراق بھیجا تو احادیث بیان کرنے سے روک دیا۔

شیخین ابوبکر و عمر کے زمانے کے قاضی کوئی حدیث سننے پر اس کی دلیل طلب کرتے اور حدیث ثابت ہونے پر اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ ایک دفعہ حضرت عمر کو خیال آیا کہ تمام سنتیں درج کر لی جائیں تاکہ بعد میں کوئی ان میں کمی بیشی نہ کر سکے۔ ایک ماہ غور و فکر کرنے کے بعد یہ کہہ کر اس ارادے کو ترک کر دیا کہ کہیں یہ قرآن مجید کے متن سے خلط ملط نہ ہو جائیں۔ اگر وہ یہ فیصلہ نہ کرتے تو حضرت عثمان کی شہادت کے بعد جنگ جمل کے زمانے میں حضرت علی کے خلاف اور ان کے حق میں وضع کی جانے والی بے شمار حدیثیں جنم نہ لیتیں، کیونکہ انھیں پرکھنے کے لیے حضرت عمر کی مرتب کردہ کتاب سامنے ہوتی۔ کئی احادیث فضائل اعمال کو ثابت کرنے کے لیے یا اپنے من مانے عقائد کو بنیاد فراہم کرنے کے لیے گھڑ لی گئیں۔ یہ بات ضرور ہے کہ اگر خلیفۂ دوم کی تجویز پر ایسی کتاب لکھ لی گئی ہوتی تو لوگ اسے قرآن مجید سے کم اہمیت نہ دیتے، یہی حضرت عمر نہ چاہتے تھے۔

مطالعۂ مزید: الکامل فی التاریخ (ابن اثیر)، التاریخ الصغیر (امام بخاری)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ (ابن حجر)، الفاروق عمر (محمد حسین ہیکل)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ: ڈاکٹر حمید اللہ)

[باقی]

جاوید احمد غامدی

اللہ کے نزدیک دین صرف اسلام ہے۔ میں نے اِس دین کو جس طرح سمجھا ہے، اپنی کتاب ''میزان'' میں بیان کر دیا ہے۔ یہ اِسی کتاب کے ایک باب کا خلاصہ ہے، جس میں نفس مضمون اُس کے علمی مباحث اور اُن کے استدلالات سے الگ کر کے سادہ طریقے پر پیش کر دیا گیا ہے۔

—— جاوید

حدود و تعزیرات

ارادہ و اختیار کی نعمت جہاں اِس دنیا میں انسان کے لیے سب سے بڑا شرف ہے، وہاں اِس کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ اِس کے سوءِ استعمال سے بارہا زمین پر فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ انسانی تاریخ میں اِس فساد کا سب سے پہلا ظہور ابوالبشر آدم کے بیٹے قابیل کے ہاتھ سے ہوا، لہٰذا یہ ضرورت اِس کے ساتھ ہی سامنے آ گئی کہ انسان کو خود انسان کے اِس شر و فساد سے بچانے کے لیے کوئی تدبیر ہونی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت میں جو حقائق الہام کیے ہیں، اُن کی روشنی میں یہ بات تو بالکل واضح تھی کہ اِس کا واحد راستہ جرم سے پہلے ماحول کی درستی، تعلیم و تربیت، تبلیغ و تلقین اور جرم کے بعد قرار واقعی تادیب و تنبیہ ہے، لیکن یہ تادیب و تنبیہ کس جرم میں کتنی اور کس طریقے سے ہونی چاہیے؟ اِس کی تعیین کے لیے کوئی بنیاد چونکہ عقل انسانی کو میسر نہیں ہے، اِس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کی وساطت سے انسان کو جو شریعت دی، اُس میں زندگی کے دوسرے معاملات کے ساتھ جان، مال، آبرو اور نظم اجتماعی سے متعلق تمام بڑے جرائم کی سزائیں خود مقرر کر دی ہیں۔ یہ جرائم درج ذیل ہیں:

۱۔ محاربہ اور فساد فی الارض

۲۔ قتل و جراحت

۳۔ زنا

۴۔قذف

۵۔چوری

شریعت میں جن جرائم کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، وہ یہی ہیں۔ اِن کی ادنیٰ صورتوں اور اِن کے علاوہ باقی سب جرائم کا معاملہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے ارباب حل وعقد پر چھوڑ دیا ہے۔ باہمی مشورے سے وہ اِس معاملے میں جو قانون چاہیں، بنا سکتے ہیں۔ تاہم اتنی بات اُس میں بھی طے ہے کہ موت کی سزا قرآن کی رو سے قتل اور فساد فی الارض کے سوا کسی جرم میں نہیں دی جا سکتی۔ اِسی طرح یہ بات بھی طے ہے کہ اِن جرائم کی سزا کا حکم مسلمانوں کو اُن کی انفرادی حیثیت میں نہیں، بلکہ پورے مسلمان معاشرے کو دیا گیا ہے اور اِس لحاظ سے اُن کے نظم اجتماعی سے متعلق ہے۔

ہم یہاں اِن سزاؤں کی وضاحت کریں گے:

محاربہ اور فساد فی الارض

اللہ کا رسول دنیا میں موجود ہو اور لوگ اُس کی حکومت میں اُس کے کسی حکم یا فیصلے کے خلاف سرکشی اختیار کر لیں تو یہ اللہ ورسول سے محاربہ ہے۔ اِسی طرح فساد فی الارض کی تعبیر ہے۔ یہ اُس صورت حال کے لیے آتی ہے، جب کوئی شخص یا گروہ قانون سے بغاوت کر کے لوگوں کی جان و مال، آبرو اور عقل ورائے کے خلاف برسر جنگ ہو جائے۔ چنانچہ قتل دہشت گردی، زنا، زنا بالجبر اور چوری ڈاکا بن جائے یا لوگ بدکاری کو پیشہ بنا لیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت وآبرو کے لیے خطرہ بن جائیں یا نظم ریاست کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں یا اغوا، تخریب، ترہیب اور اِس طرح کے دوسرے سنگین جرائم سے حکومت کے لیے امن وامان کا مسئلہ پیدا کر دیں تو وہ فساد فی الارض کے مجرم ہوں گے۔ اُن کی سرکوبی کے لیے یہ چار سزائیں مقرر کی گئی ہیں:

۱۔عبرت ناک طریقے سے قتل کر دیا جائے۔

۲۔عبرت ناک طریقے سے سولی دی جائے۔

۳۔ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ دیے جائیں۔

۴۔علاقہ بدر کر دیا جائے۔

اِن سزاؤں سے متعلق چند باتیں حدود وشرائط کے طور پر بیان ہوئی ہیں:

ایک یہ کہ قرآن نے حکومت کو اختیار دیا ہے کہ وہ جرم کی نوعیت، مجرم کے حالات اور جرم کے موجود اور متوقع اثرات کے لحاظ سے اِن میں سے جو سزا مناسب سمجھے، اِس طرح کے مجرموں کو دے سکتی ہے۔ عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے اور سولی دینے جیسی سزاؤں کے ساتھ اِس میں علاقہ بدری کی سزا اِس لیے رکھی گئی ہے کہ سزا میں انتہائی سختی کے ساتھ حالات کا تقاضا ہو تو مجرم کے ساتھ نرمی کے لیے بھی گنجایش باقی رکھی جائے۔

دوسرے یہ کہ جرم اگر جتھا بنا کر ہوا ہے تو اُس کی سزا بھی انفرادی حیثیت سے نہیں، بلکہ اُس جتھے کو جتھے ہی کی حیثیت سے دی جائے گی۔ چنانچہ مجرموں کا کوئی گروہ اگر فساد فی الارض کے طریقے پر قتل، اغوا، زنا، تخریب، ترہیب اور اِس طرح کے دوسرے جرائم کا مرتکب ہوا ہے تو اِس کی تحقیق کی ضرورت نہیں ہے کہ متعین طور پر جرم کا ارتکاب کن ہاتھوں سے ہوا اور کن سے نہیں ہوا ہے، بلکہ جتھے کا ہر فرد اِس ذمہ داری میں شریک سمجھا جائے گا اور اُس کے ساتھ معاملہ بھی لازماً اِسی حیثیت سے ہوگا۔

تیسرے یہ کہ اِس طرح کے مجرموں کو سزا دیتے وقت کسی شخص کے دل میں ہم دردی کے کوئی جذبات پیدا نہیں ہونے چاہییں۔ وہ پروردگار جو اُن کا خالق ہے، اِن جرائم کے بعد اُس کا فیصلہ یہی ہے کہ اُنھیں اِس دنیا میں بالکل رسوا کر دیا جائے۔ اِن سزاؤں کا مقصد یہی ہے اور اِسے ہر حال میں پیش نظر رہنا چاہیے۔

چوتھے یہ کہ اِس طرح کے مجرم اگر حکومت کے کسی اقدام سے پہلے خود آگے بڑھ کر اپنے آپ کو قانون کے حوالے کر دیں تو اُن سے پھر عام مجرموں ہی کا معاملہ کیا جائے گا۔ اِس صورت میں اُنھیں محاربہ یا فساد فی الارض کا مجرم قرار نہیں دیا جائے گا۔

قتل و جراحت

اِس کا قصاص ایک فرض ہے جو مسلمانوں کے نظم اجتماعی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کیا گیا ہے۔ معاشرے کے لیے اِسی میں زندگی ہے اور مسلمانوں کے لیے یہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ قانون ہے جس سے انحراف صرف ظالم ہی کرتے ہیں، لہٰذا حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اُس کے علاقے میں اگر کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اُس کے قاتلوں کا سراغ لگائے، اُنھیں گرفتار کرے اور قانون کے مطابق اُن سے قصاص لے۔

قصاص کے معاملے میں پوری مساوات ملحوظ رہنی چاہیے، لہٰذا اگر کوئی غلام قاتل ہے تو اُس کے بدلے میں وہی غلام اور آزاد قاتل ہے تو اُس کے بدلے میں وہی آزاد قتل کیا جائے۔ کسی شخص کا معاشرتی اور سماجی مرتبہ اِس معاملے

میں ہرگز کسی ترجیح کا باعث نہیں بننا چاہیے۔

خود مجروح یا مقتول کے اولیا اگر جان کے بدلے میں جان، عضو کے بدلے میں عضو اور زخم کے بدلے میں زخم کا مطالبہ نہ کریں اور مجرم کے ساتھ نرمی برتنے کے لیے تیار ہو جائیں تو عدالت جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے پیش نظر اُسے کوئی کم تر سزا بھی دے سکتی ہے۔ یہ خدا کی طرف سے لوگوں کے لیے ایک رعایت اور اُن پر اُس کی عنایت ہے۔ چنانچہ اِس جرم کے متاثرین اگر اِسے اختیار کریں گے تو اللہ تعالیٰ کے حضور میں اُن کی یہ معافی اُن کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گی۔

مجروح یا مقتول کے اولیا کو اِس صورت میں مجرم کی طرف سے دیت دی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ معاشرے کے دستور کے مطابق اور نہایت حسن و خوبی سے ادا کی جائے۔

قتل اگر غلطی سے ہوا ہے اور مقتول اسلامی ریاست کا کوئی مسلمان شہری ہے یا اسلامی ریاست کا شہری تو نہیں ہے، مگر کسی معاہد قوم سے تعلق رکھتا ہے تو قاتل پر لازم ہے کہ اُسے اگر معاف نہیں کر دیا گیا تو معاشرے کے دستور کے مطابق دیت ادا کرے اور اِس جرم کے کفارے میں اور اپنے پروردگار کے حضور میں توبہ کے لیے، اُس کے ساتھ ایک مسلمان غلام بھی آزاد کرے۔ لیکن مقتول اگر دشمن قوم کا کوئی مسلمان ہے تو قاتل پر دیت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ اِس صورت میں یہی کافی ہے کہ اپنے اِس گناہ کو دھونے کے لیے وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے۔ اِن دونوں صورتوں میں اگر غلام میسر نہ ہو تو اُس کے بدلے میں اُسے مسلسل دو مہینے کے روزے رکھنا ہوں گے۔

زنا

زانی مرد ہو یا عورت، اُس کا جرم اگر ثابت ہو جائے تو اِس کی پاداش میں اُسے سو کوڑے مارے جائیں گے۔

مجرم کو یہ سزا مسلمانوں کی ایک جماعت کی موجودگی میں دی جائے گی تاکہ اُس کے لیے یہ فضیحت اور دوسروں کے لیے باعث نصیحت ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ اہل ایمان کی کسی حکومت یا عدالت کو اِس معاملے میں ہرگز کوئی نرمی روا نہیں رکھنی چاہیے۔

اِس سزا کے بعد کسی پاک دامن مرد یا عورت کو اِس زانی یا زانیہ کے ساتھ نکاح نہیں کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے اِسے حرام ٹھیرایا ہے۔

یہ اِس جرم کی انتہائی سزا ہے اور صرف اُنھی مجرموں کو دی جائے گی جن سے جرم بالکل آخری صورت میں سرزد

ہو جائے اور اپنے حالات کے لحاظ سے وہ کسی رعایت کے مستحق نہ ہوں۔ چنانچہ سزا کے تحمل سے معذور، مجبور اور جرم سے بچنے کے لیے ضروری ماحول، حالات اور حفاظت سے محروم سب لوگ اِس سے یقیناً مستثنیٰ ہیں۔

قذف

اِس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کوئی شخص کسی شریف اور پاک دامن عورت یا مرد پر زنا کی تہمت لگائے۔

دوسری یہ کہ اِس طرح کا معاملہ کسی میاں اور بیوی کے درمیان پیش آ جائے۔

پہلی صورت میں اُس شخص کو ہر حال میں چار عینی گواہ پیش کرنا ہوں گے۔ وہ اِس سے قاصر رہے تو اُسے قذف کا مجرم قرار دیا جائے گا جس کی سزا یہ ہے کہ اُسے اسی کوڑے مارے جائیں گے اور اُس کی گواہی پھر کسی معاملے میں بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ اِس جرم کے مرتکبین اللہ تعالیٰ کے حضور میں فاسق قرار پائیں گے، اِلاّ یہ کہ اپنے جرم سے توبہ کریں اور آیندہ کے لیے اپنی اصلاح کر لیں۔

دوسری صورت میں شہادت نہ ہو تو معاملے کا فیصلہ قسم سے ہو گا۔ اِس کی صورت یہ ہو گی کہ میاں چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے گا کہ وہ جو الزام لگا رہا ہے، اُس میں سچا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گا کہ وہ اگر اِس الزام میں جھوٹا ہے تو اُس پر خدا کی لعنت ہو۔ اِس کے جواب میں عورت اگر اِس قسم کی کوئی مدافعت نہ کرے تو اُس پر زنا کی وہی سزا جاری ہو جائے گی جو شریعت میں اُس کے لیے مقرر ہے۔ لیکن وہ اگر اِس الزام کو تسلیم نہیں کرتی تو صرف اُس صورت میں سزا سے بری قرار پائے گی جب چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو، اگر یہ شخص سچ کہہ رہا ہے۔

یہی معاملہ اُس وقت ہو گا جب بیوی نے میاں پر الزام لگایا ہو۔

چوری

اِس کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ چور مرد ہو یا عورت، اُس کا جرم اگر ثابت ہو جائے تو اِس کی پاداش میں اُس کا دایاں ہاتھ پونچے سے کاٹ دیا جائے گا۔ زنا کی طرح یہ بھی اِس جرم کی انتہائی سزا ہے اور صرف اُسی صورت میں دی جائے گی جب مجرم اپنے جرم کی نوعیت اور اپنے حالات کے لحاظ سے کسی رعایت کا مستحق نہ رہا ہو۔

ڈاکٹر زاہد منیر عامر

تازہ ہر عہد میں ہے قصۂ فرعون وکلیم

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

مصر کے مشرق میں واقع شہر عریش کے ایک علاقے راس سدر میں جزیرہ نمائے سینا کے مغربی ساحل پر وہ مقام ہے جہاں فرعون کی لاش تیرتی ہوئی پائی گئی تھی، یہ مقام آج کل ''جبل فرعون'' کہلاتا ہے اور جبل فرعون کے قریب ہی وہ چشمہ واقع ہے جہاں سے کارکنان قضا وقدر نے اسے پانی سے باہر لا پھینکا تھا، اس چشمے کا پانی گرم ہے اور اسے مقامی روایت میں ''حمام فرعون'' کہا جاتا ہے۔ یہاں سے حاصل ہونے کے بعد اسے بھی دیگر فراعنہ کی طرح اہرام میں منتقل کیا گیا ہوگا، کیونکہ اہرامات فراعنہ کی لاشوں کو محفوظ کرنے کے لیے تعمیر کیے گئے تھے، لیکن اب عبرت کے یہ نشان مصر کے عالی شان عجائب گھر میں ہیں، اس عجائب گھر کی بنا، جسے عربی میں ''المتحف المصری'' کہا جاتا ہے، یکم اپریل ۱۸۹۷ کو رکھی گئی اور اسے ۱۵/نومبر ۱۹۰۲ کو عوام کے لیے کھولا گیا، یہ قاہرہ کے مشہور علاقے میدان تحریر میں ہے اور اس کے ۱۰۷ کمروں اور گیلریوں میں ایک لاکھ بیس ہزار نوادر رکھے گئے ہیں، اس کا شمار دنیا کے بڑے عجائب گھروں میں ہوتا ہے، اس عجائب گھر میں داخل ہوتے ہوئے مجھے اس کی نسبت سرسید احمد خان کی رائے یاد آئی، انھوں نے لکھا تھا: ''میوزیم مصر کا، یعنی عجائب خانہ ایسا عمدہ ہے کہ مصر کی پرانی چیزوں کے لیے اپنا نظیر نہیں رکھتا، پرانی لاشیں جو ممی کہلاتی ہیں اور پرانی صنائع مصر کی نہایت خوب صورتی اور عمدگی سے آراستہ ہیں اور بہت فائدہ بخش، عبرت انگیز اور حیرت خیز ہیں''۔ سرسید کے اس زاویۂ نظر پر ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے، لیکن یہ رائے اب بھی بے نیاز تردید ہے۔ سرسید نے جن ممیوں کا ذکر کیا ہے، ان میں رعمسیس ثانی کی ممی بھی شامل ہے۔ مشہور روایت کے مطابق

رعمسیس ثانی ہی فرعون موسیٰ تھا جس کی لاش کے بارے میں محققین نے بتایا ہے کہ ۱۹۰۷ء میں سر گرافٹن الیٹ سمتھ نے اس کی ممی پر سے پٹیاں کھولی تھیں تو اس پر نمک کی ایک تہ جمی ہوئی پائی گئی تھی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہ ایک عرصے تک پانی میں رہنے کی نشانی ہے۔ مصر کے مشہور عجائبات اہرام اور ابوالہول تو شہر سے باہر ہیں، لیکن یہ عجائب گھر شہر میں ہے۔ یہاں داخلے کا ٹکٹ پچاس مصری پاؤنڈ کا ہے، ہم اس ٹکٹ سے تو مستثنیٰ تھے، لیکن اندر ممیوں کے حصے میں جانے کے لیے جو الگ ٹکٹ تھا، ہمارے پاس موجود ڈپلومیٹک کارڈ کے باوجود خریدنا ضروری تھا، ایک شخص کے لیے ایک ٹکٹ کی قیمت ایک سو مصری پاؤنڈ تھی، یعنی پاکستانی بارہ تیرہ سو روپے، سو ادا کی گئی اور ہم ممیوں کے سیکشن میں داخل ہو گئے، یہاں غالباً سترہ ممیاں ہیں۔ ایک مستطیل کمرے کے چاروں جانب اطراف میں چلنے کی جگہ چھوڑ کر شیشے کے شوکیس رکھے گئے ہیں جن میں قدیم فراعنہ اپنے اصل جسموں کے ساتھ موجود ہیں، ان میں سے اکثر کی صورتیں ہیبت ناک ہو چکی ہیں اور ان کی جلد ختم ہو کر نیچے سے نکلنے والا حصہ، جسم بالکل سیاہ ہو چکا ہے۔ دو شہزادیوں کی ممیاں بھی ہیں، لیکن ان کے جسم مکمل طور پر ڈھانپے ہوئے ہیں، انھیں دیکھا نہیں جا سکتا صرف ان کی تفصیل پڑھی جا سکتی ہے اور کفن پوش لاش دیکھی جا سکتی ہے۔ فراعنہ، البتہ کندھوں سے اوپر کے جسم کے ساتھ چہروں، بازووں اور قدموں سمیت دیکھے جا سکتے ہیں، ان میں سے بعض کے سر اپنے وجود سے الگ ہو چکے ہیں، لیکن اس طرح رکھے گئے ہیں کہ جسم سے جدا نہ ہوں۔ البتہ، جبینوں کی شکست کو روکا نہیں جا سکا اور جس نے جس کیفیت میں یہ دنیا چھوڑی، وہ کیفیت بھی جوں کی توں ہے۔ ان کے قد و قامت بھی آج کل کے عام انسانوں کے مانند ہیں کوئی خاص فرق نہیں، جسامت بھی معمولی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مرور ایام سے جسم اپنی اصل کے مقابلے میں سکڑ گیا ہو، تاہم قامت تو یقیناً وہی ہے۔

مجھے فطری طور پر سب سے زیادہ دل چسپی رعمسیس ثانی کی ممی سے تھی۔ ہم پاکستانی تو اسے ایک ملعون و مغضوب کے طور پر ہی جانتے ہیں، لیکن یہاں مصر میں آکر دیکھا کہ قاہرہ شہر کا ایک اہم علاقہ اس کے نام سے منسوب ہے جسے میدان رعمسیس کہا جاتا ہے، ایک سڑک اس کی یادگار ہے، ایک فائیو سٹار ہوٹل کا نام اس کے نام پر رکھا گیا ہے اور اس کے سوانح اور فضائل پر بڑی بڑی کتابیں شائع کی گئی ہیں، فرعون کے بارے میں معلومات کے مآخذ وہ تحریریں بتائی جاتی ہیں جو فراعنہ کی لاشوں اور عمارتوں پر درج تھیں، یہ عبارتیں ایک زمانے تک نہیں پڑھی جا سکی تھیں، کہا جاتا ہے کہ اب انھیں پڑھ لیا گیا ہے اور اس زبان کا نام ہیروغلیفی (Heroghlafic) ہے، ان معلومات کے مطابق یہ صاحب ۱۲۷۹ قبل مسیح میں پیدا ہوئے اور ۱۲۱۳ قبل مسیح تک جہان رنگ و بو کو دیکھا۔ ۲۰ برس کی عمر میں اقتدار سنبھالا اور ۸۶ سالہ

زندگی میں ۶۷ برس اقتدار کے مزے لیے۔ اسے توسیع سلطنت کا شوق تھا جس کے نتیجے میں اس کے عہد میں مصر کی سلطنت وسیع ہوئی اور بعض قریبی منطقوں سے عمر بھر اس کی آویزش جاری رہی، آج جس علاقے کو ملک شام کہا جاتا ہے، یہ بھی ان منطقوں میں شامل ہے جسے فرعون کے توسیع پسندانہ عزائم کا سامنا رہا۔ یہ ایک پرجوش اور شوقین مزاج حکمران تھا جس نے اپنے دور میں بہت سی عمارات تعمیر کرائیں۔ اس کی تعمیرات میں ابوسمبل کے معبد کے آثار آج تک موجود ہیں۔ اس کی قانونی بیویوں کی تعداد دو سو تھی جن سے اس کے چھیانوے بیٹے اور ساٹھ بیٹیاں پیدا ہوئیں، وہ اپنی اولاد کے بارے میں مکمل معلومات سے محروم رہا۔ اس کی اہم بیوی کو ''چیف وائف'' کہا جاتا ہے جس کا نام نفرتاری (Nafertari) تھا۔ ابھی پچھلے سال ۲۷ / جون ۲۰۰۷ کو مصر کے ایک ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر حواس اور ان کے ساتھیوں نے تین ہزار سال پرانی ایک اور ممی کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کی ہے جس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ مصر کی ایک قدیم حکمران خاتون کی ممی ہے جس کا نام (Hatshepsut) ہے، یہ مصر کی سب سے طاقت ور حکمران خاتون تھی، اس کے ڈی۔ این۔ اے ٹیسٹ کی ابتدائی رپورٹ کے مطابق اس کا خاندانی تعلق فرعون کی ''چیف وائف'' نفرتاری سے تھا۔

میرے لیے سب سے اہم سوال یہ تھا کہ آیا یہ وہی فرعون ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں تھا یا کوئی اور؟ عام اور مشہور روایت یہی بتاتی ہے کہ یہ وہی حضرت ہیں جنھیں دعواے خدائی کا عارضہ لاحق تھا، شیشے کے جس محبس میں یہ اب بند ہے، اس پر یہ تو لکھا ہے کہ اسے دانتوں اور جوڑوں کے درد کی تکلیف تھی، یہ نہیں بتایا گیا کہ اسے خرابی دماغ کا مرض بھی لاحق تھا۔ بہرحال میں نے اس کے زمانے سے متعلق معلومات حاصل ہونے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کی بابت جاننا چاہا۔ Encyclopedia of World Biography کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام ۱۳۹۲ قبل مسیح میں پیدا ہوئے اور ۱۲۷۲ قبل مسیح میں انتقال فرمایا، زمانۂ قبل مسیح کے سنین حتمی طور پر کون بتا سکتا ہے، قیاس اور اندازے کی ہمراہی ہی میں یہ سفر کیا جاتا ہے، تاہم ان سنین سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی دکھائی دیتی ہے کہ رعمسیس ثانی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاصر تھا۔ میں تمام ممیوں کو دیکھ چکا تو ایک بار پھر رعمسیس ثانی کی طرف بڑھا، اچانک ایک شناسائی کا احساس ہوا، پاکستانی شلوار قمیص میں ملبوس ایک فربہ وجود، ساتھ کے شوکیس پر جھکا ہوا تھا، میں چونکا: ارے! یہ تو ندیم شفیق ملک ہیں، وہ گذشتہ روز ہی قاہرہ پہنچے تھے، سلام کے بعد کلام اسی سوال سے شروع ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کا فرعون کون سا ہے؟ میں نے رعمسیس ثانی کی ممی کی طرف اشارہ کیا اور ہم دونوں اس کے قریب آ گئے، ان کے ذہن میں کروٹ لیتے سوالات کا جواب دیتے ہوئے میں نے

وضاحت کی کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ حضرت موسیٰ کی پرورش رعمسیس اول نے کی تھی اور حضرت موسیٰ کا مقابلہ رعمسیس ثانی نے کیا تھا، لیکن مجھے یوں لگتا ہے کہ حضرت موسیٰ کی پرورش اور آپ کا مقابلہ، دونوں باتیں رعمسیس ثانی ہی کے دور میں ہوئیں، اس لیے کہ قرآن پاک کے مطابق جب حضرت موسیٰ نے دعواے نبوت کیا تو فرعون نے ان سے کہا تھا کہ تم وہی تو ہو جو کل تک ہمارے سامنے ایک بچے تھے اور ہم نے تمھاری پرورش کی تھی:

قَالَ اَلَمۡ نُرَبِّكَ فِيۡنَا وَلِيۡدًا وَّلَبِثۡتَ فِيۡنَا مِنۡ عُمُرِكَ سِنِيۡنَ. (الشعراء ۲۶: ۱۸)

''فرعون نے کہا کہ کیا ہم نے تجھے تیرے بچپن کے زمانہ میں نہیں پالا تھا اور تو نے اپنی عمر کے بہت سے سال ہم میں نہیں گزارے۔''

رعمسیس ثانی کی ممی کے تابوت یا شوکیس پر اس کا زمانۂ حکومت ۶۷ سال بتایا گیا ہے۔ اس سے بھی اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ ۶۷ سالوں میں تو حضرت موسیٰ کی پرورش سے اعلان نبوت تک کے تمام مراحل آسکتے ہیں، اس لیے کہ عام طور سے نبوت ملنے کی عمر چالیس سال رہی ہے۔ فرعون کے بازو ایک دوسرے کے اوپر کراس بناتے ہوئے نمایاں ہیں اور ان پر کچھ مرہم پٹی بھی کی گئی ہے، اس کے ہاتھوں اور پیروں کے ناخن اور سر کے بال بھی بعینہٖ ہیں، (سر کے بالوں کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ ان کی ممی فیکیشن کی گئی ہے)، البتہ ڈاڑھی غائب ہو چکی ہے۔ میں سوچ رہا تھا کہ کیا یہی وہ بازو ہیں جو بچپن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کھلایا کرتے تھے اور کیا یہی وہ حضرت ہیں، روایت کے مطابق، جن کی ڈاڑھی کے موتیوں کو کم سن بچے نے توڑ کر اسے اس کے برخود غلط ہونے کا احساس دلایا تھا اور جس کے نتیجے میں یہ غضب ناک ہو گیا تھا۔ میں چشم تصور سے فرعونی دربار کے وہ مناظر دیکھ رہا تھا جب جادوگروں نے اپنی رسیاں پھینک دی تھیں اور حضرت موسیٰ سے اپنی صداقت کی دلیل لانے کے لیے کہا تھا۔ حضرت موسیٰ کا عصا ان رسیوں کو نگل رہا تھا اور جادوگروں کی آنکھیں یوں کھل رہی تھیں کہ اب انھیں اپنے فن سے بڑھ کر حضرت موسیٰ کی صداقت پر یقین آرہا تھا اور جب عصاے موسوی نے ان کے جھوٹے سانپوں کو کھا لیا تو اس وقت تک جادوگروں کے دل کی حالت بدل چکی تھی اور وہ پکار اٹھے تھے کہ موسیٰ کا خدا سچا ہے اور ہم اس پر ایمان لاتے ہیں۔ اس احقاق حق پر فرعون کا ردعمل وہی تھا جو اس نوع کے حکمرانوں کا ہوا کرتا ہے، اسے اس میں ایک گہری سازش کارفرما دکھائی دینے لگی اور اس نے غضب ناک ہو کر کہا کہ تمھیں میری اجازت کے بغیر یہ اعلان کرنے کی جرأت کیسے ہوئی، میں تمھارے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کٹوا دوں گا تاکہ تم عمر بھر نشان عبرت بنے رہو، لیکن وہ صاحب فن تھے، وہ اپنے فن کی ناپائداری اور موسیٰ علیہ السلام کے معجزے کی استواری سے آگاہ ہو چکے تھے، ان پر حقیقت اور سراب کا

فرق واضح ہو چکا تھا اور نشان عبرت بننا فرعون کے مقدر میں لکھا جا چکا تھا۔ میں اسی نشان عبرت کے سرہانے کھڑا تھا۔ میں نے اسے مخاطب کر کے کہا: دعواے خدائی کی جہالت میں اب تم اکیلے نہیں ہو آؤ، تمھیں دکھاؤں بزعم خویش رب اعلیٰ ہونے کے کتنے مدعی موجود ہیں اور تم سے بڑھ کر سفاکی اور درندگی کا مظاہرہ کر رہے ہیں، تم تو بنی اسرائیلیوں کے دشمن تھے، یہ بنی نوع انسان ہی کے دشمن ہیں، لیکن تمھارے انجام سے بے خبر، انھیں نہیں معلوم کہ آخری وقت تو تمھاری بھی آنکھیں کھل گئی تھیں، لیکن اس وقت چڑیاں اپنا کھیت چگ چکی تھیں اور تمھارے مقدر میں پچھتاوے اور ملامت کے سوا کچھ نہ تھا:

وَ جٰوَزْنَا بِبَنِیْٓ اِسْرَآءِ یْلَ الْبَحْرَ فَاَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُوْدُهٗ بَغْيًا وَّعَدْوًا حَتّٰٓى اِذَآ اَدْرَكَهُ الْغَرَقُ لا قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِیْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَآءِ یْلَ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ. (یونس۱۰: ۹۰)

''اور ہم نے بنی اسرائیل کو دریا سے پار اتار دیا، پھر ان کے پیچھے پیچھے فرعون اپنے لشکر کے ساتھ ظلم اور زیادتی کے ارادے سے چلا، یہاں تک کہ جب ڈوبنے لگا تو کہنے لگا کہ میں ایمان لاتا ہوں اس پر جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے ہیں، اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔''

لیکن اب عذر معذرت کا وقت ختم ہو چکا تھا اب جو نجات ممکن تھی، وہ فقط اتنی تھی کہ تمھارے بدن کو سمندر کی موجوں نے اگل دیا اور تمھیں آنے والوں کے لیے نشان عبرت بنا دیا گیا۔ اب اگر میں تمھارے سرہانے کھڑا تمھیں فرعون موسیٰ کی حیثیت سے خطاب کر رہا ہوں تو اس کا سبب بھی میرے سچے خدا کا یہ فرمان ہے کہ:

فَالْیَوْمَ نُنَجِّیْكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُوْنَ لِمَنْ خَلْفَكَ اٰيَةً وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ اٰيٰتِنَا لَغٰفِلُوْنَ. (یونس۱۰: ۹۲)

''سو آج ہم صرف تیری لاش کو نجات دیں گے تا کہ تو ان کے لیے نشان عبرت ہو جو تیرے بعد ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے آدمی ہماری نشانیوں سے غافل ہیں۔''

میں نے فرعون سے کہا: سنو، میں اللہ کی نشانیوں سے غافل ہونے والوں میں شامل نہیں ہونا چاہتا، بلکہ تمھیں بتانا چاہتا ہوں کہ تم جھوٹے تھے جو آج معمولی ملازموں کے رحم و کرم پر بے حس و حرکت پڑے ہو میرا حی و قیوم خدا سچا ہے، پھر میں نے اسی کمرے میں عصر کی نماز ادا کر کے اپنے رب کی توحید، بزرگی، جلالت اور عظمت کا اقرار کیا:

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے ید بیضا

محمد رفیع مفتی

متفرق سوالات

[المورد میں خطوط اور ای میل کے ذریعے سے دینی موضوعات پر سوالات موصول ہوتے ہیں۔ المورد کے شعبۂ علم و تحقیق اور شعبۂ تعلیم و تربیت کے رفقا ان سوالوں کے جواب دیتے ہیں۔ یہاں ان میں سے منتخب سوال و جواب کو افادۂ عام کے لیے شائع کیا جا رہا ہے۔]

اسلام میں پردے کا حکم

سوال: پردے کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر کیا ہے؟ (صبیحہ خان)

جواب: بالغ عورت کے لیے پردے کا وہ تصور جو ہمارے ہاں پایا جاتا ہے، یہ قرآن و حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ یہ بات غلط ہے کہ عورت کو نامحرموں سے اپنا چہرہ، ہاتھ اور پاؤں لازماً چھپانا چاہییے۔

صحیح بات یہ ہے کہ مسلمان مردوں اور عورتوں کو ان کے میل جول کے موقعوں کے حوالے سے کچھ ضروری آداب سکھائے گئے ہیں۔ ان آداب کا ذکر قرآن مجید کی سورۂ نور میں موجود ہے۔ ان میں غض بصر، شرم گاہوں کی حفاظت اور اپنی زینتیں ظاہر نہ کرنے کا حکم تو موجود ہے، لیکن نامحرموں سے اپنے چہرے ڈھانکنے کا حکم موجود نہیں ہے۔

چنانچہ ایک مسلمان خاتون نامحرموں کے سامنے اپنا چہرہ اور ہاتھ پاؤں کھلے رکھ سکتی ہے، اس کے علاوہ وہ ایسا لباس اور چادر وغیرہ پہنے گی جس سے اس کی زینتیں ہرگز ظاہر نہ ہوں۔ چہرہ کھلا رکھنے کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ عورت کو چہرے کی زینتیں جان بوجھ کر نمایاں کرنے اور دکھانے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ نہیں، بلکہ جس چیز کی

اجازت دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ چہرے اور ہاتھوں وغیرہ کی حد تک جو زینت عام طور پر ظاہر ہو جایا کرتی ہے، اسلام میں اس کو روا رکھا گیا ہے۔ چنانچہ کوئی عورت چہرے کی زینت کو بھی جان بوجھ کر ظاہر نہیں کر سکتی۔

سورۂ نور کے علاوہ سورۂ احزاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے حوالے سے بعض احکام دیے گئے ہیں، ان میں یہ بات موجود ہے کہ اگر کسی کو ان سے کوئی چیز مانگنی ہے تو وہ پردے کی اوٹ سے مانگے، لیکن یہ اور اس طرح کے کچھ اور احکام اصلاً آپ کی ازواج ہی کے ساتھ خاص تھے، جیسا کہ سورۂ احزاب کے اپنے الفاظ سے پتا چلتا ہے۔ اسی سورہ میں مدینے میں موجود منافقین کی شرارتوں سے بچنے کی غرض سے مسلمان عورتوں کو باہر نکلتے ہوئے اپنے اوپر بڑی چادر لینے کا حکم دیا گیا، سورہ کے الفاظ سے پتا چلتا ہے کہ یہ حکم اس صورت حال سے نبٹنے کے لیے ایک حل کے طور پر دیا گیا تھا۔ اسے سورۂ نور میں موجود احکام کی طرح شریعت کا مستقل حصہ نہیں بنایا گیا تھا۔ پردے کے معاملے میں علماے امت میں اختلاف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ انھوں نے ان سب احکام کو بالواسطہ طور پر پوری امت سے متعلق سمجھ لیا ہے۔

اسلام میں حیا کا تصور

سوال: اسلام میں حیا کا کیا تصور ہے؟ کیا حیا صرف جنسی معاملات تک ہی محدود ہے یا اس کا دائرہ اس سے وسیع ہے، اگر وسیع ہے تو اور کون کون سی چیزیں اس کے دائرے میں آتی ہیں؟ (عائشہ خان)

جواب: حیا سے مراد وہ جھجک یا نفسیاتی رکاوٹ نہیں ہے جس کا باعث عام طور پر ہمارا خارج ہوتا ہے، بلکہ حیا انسان کے اندر پائی جانے والی وہ خوبی یا صفت ہے جس کی وجہ سے وہ غیر معروف اعمال سرانجام دینے میں انقباض (گھٹن) محسوس کرتا ہے۔

آدم و حوا علیہما السلام سے غلطی سرزد ہو جانے کے نتیجے میں جب ان پر ان کی شرم گاہیں کھل گئیں تو وہ اس فطری حیا ہی کی وجہ سے خود کو پتوں سے ڈھانکنے لگے تھے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ.

(الاعراف ۷: ۲۲)

’’پھر جب انھوں نے اس درخت کا پھل چکھ لیا تو ان کی شرم گاہیں ان کے سامنے بے پردہ ہو گئیں اور وہ اپنے

آپ کو باغ کے پتوں سے ڈھانکنے لگے۔''

شرم گاہوں کو چھپانے کا یہ اضطراری عمل اس فطری حیا ہی کا ظہور تھا، اس لیے کہ انسان فطری طور پر یہ جانتا ہے کہ شرم گاہیں چھپانے کی چیز ہیں۔

موسیٰ علیہ السلام نے مدین کے کنویں پر جن دولڑکیوں کی بکریوں کو پانی پلایا تھا، ان میں سے ایک جب انھیں اپنے باپ کے پاس لے جانے کے لیے بلانے آئی تو اس وقت اس کے آنے میں حیا کی جو صفت نمایاں تھی، قرآن نے درج ذیل الفاظ میں اس کا ذکر کیا ہے:

فَجَآءَ تْهُ اِحْدٰهُمَا تَمْشِىْ عَلَى اسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ اِنَّ اَبِىْ يَدْعُوْكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا. (القصص ۲۸: ۲۵)

''پس ان میں سے ایک شرماتی ہوئی آئی، کہا کہ میرے والد آپ کو بلاتے ہیں تاکہ جو پانی آپ نے ہماری خاطر پلایا ہے، اس کا آپ کو صلہ دیں۔''

قرآن نے یہاں ایک کنواری عورت کی اس فطری حیا کا ذکر کیا ہے جو اسے کسی غیر محرم مرد سے بات کرتے ہوئے محسوس ہوسکتی ہے۔

اسی طرح ایک کریم النفس آدمی دوسرے کی عزت نفس کا خیال کرتے ہوئے بعض اوقات اس سے اپنا حق وصول کرنے میں بھی حیا محسوس کرتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَاْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّبِىَّ فَيَسْتَحْىٖ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْىٖ مِنَ الْحَقِّ. (الاحزاب ۳۳: ۵۳)

''ہاں جب تمھیں (نبی کے گھر میں) کھانے پر بلایا جائے تو ضرور آؤ، پھر جب کھا چکو تو منتشر ہو جاؤ اور باتوں میں لگے ہوئے بیٹھے نہ رہو، یہ باتیں نبی کو تکلیف دیتی ہیں، مگر وہ تم سے کہتے ہوئے شرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ حق کے اظہار میں نہیں شرماتا۔''

یہ شرمانا دراصل دوسرے کی عزت نفس کا خیال کرتے ہوئے اس کا لحاظ کرنا ہے۔ چنانچہ اس حوالے سے بھی ایک کریم النفس آدمی کئی جگہوں پر شرم محسوس کرتا ہے۔ خدا ظاہر ہے کہ انسان کا خالق، رب اور معبود ہے، چنانچہ وہ اس سے بہت بالا ہے کہ کسی انسان کی عزت نفس اسے اپنا یا کسی دوسرے کا کوئی حق بیان کرنے سے روک دے۔

دین کے نزدیک حیا ایک بڑی قدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اَلْاِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسِتُّوْنَ شُعْبَةً وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْاِيْمَانِ. (بخاری، رقم ۹)

''ایمان کی ستر سے کچھ اوپر شاخیں ہیں اور حیا ایمان کی ایک شاخ ہے۔''

نیز آپ نے فرمایا:

اَلْحَیَاءُ کُلُّهُ خَیْرٌ. (مسلم، رقم ۳۷)

''حیا تو خیر ہی خیر ہے۔''

خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں آپ کے صحابۂ کرام بتاتے ہیں کہ آپ بہت حیادار تھے۔

كَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَشَدَّ حَیَاءً مِّنَ الْعَذْرَآءِ فِی خِدْرِهَا.

(بخاری، رقم ۳۵۶۲)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم پردے میں بیٹھنے والی کنواری لڑکی سے بھی زیادہ حیادار تھے۔''

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اوقات انسان کی فطرت مسخ ہو جاتی ہے یا بعض صورتوں میں وہ بالکل بے حس ہو جاتی ہے۔ چنانچہ پھر وہ کوئی حیا محسوس نہیں کرتا۔

بہر حال، اصولی بات یہ ہے کہ ایک سلیم الفطرت انسان تمام غیر معروف اعمال سرانجام دینے میں فطری طور پر حیا محسوس کرتا ہے۔

علم نجوم

سوال: علم نجوم (ستاروں کے علم) سے قسمت کا حال معلوم کرنا اسلام میں کیوں جائز نہیں؟ جبکہ آج کل اسے ایک سائنس ہی سمجھا جاتا ہے، اگر موسم کا حال جاننا جائز ہے تو علم نجوم سے اپنا حال معلوم کرنا کیوں جائز نہیں؟ (عائشہ خان)

جواب: علم نجوم کوئی سائنس نہیں ہے۔ اگر نجوم کا علم واقعی ایک سائنس قرار پا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو براہ راست مشاہدے اور تجربے کے ذریعے سے یہ یقینی خبر مل گئی ہے کہ آیندہ ہونے والے واقعات ستاروں کی مختلف گردشوں کے ذریعے سے ظاہر کیے جاتے ہیں، جیسا کہ ہم براہ راست تجربے اور مشاہدے سے یہ جانتے ہیں کہ غلے کے اگنے میں بارش یا پانی ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ پھر اس صورت میں علم نجوم کو ایک سائنس قرار دیا جائے گا۔

ابھی تک اس علم کا سائنس ہونا اپنے پایۂ ثبوت کونہیں پہنچا اور روایات میں بھی اس علم کے حق ہونے کے بارے میں کوئی بیان موجود نہیں ہے۔ چنانچہ یہ محض اندازہ اور خیال آرائی ہی ہے۔ اس کے اندر یا تو کوئی اصول اور قانون نہیں پایا جاتا یا پھر انسان ابھی تک اسے دریافت نہیں کر سکا۔ چنانچہ اس وقت انسان اسے نہ سائنس کے طور پر قبول کر سکتا ہے اور نہ کسی مذہبی خبر کی بنا پر، لہٰذا اس علم سے بچنا ہی چاہیے، کیونکہ یہ انسان کو شدید قسم کے وہموں میں مبتلا کر دیتا ہے اور وہ ستاروں کو موثر بالذات سمجھنے لگتا اور شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے یا ان کے بارے میں غیر مذہبی اور غیر سائنسی (غیر علمی) بنیادوں، یعنی اوہام کی بنا پر کچھ صفات کا قائل ہو جاتا ہے اور یوں وہ 'افتراء علی اللّٰہ' (خدا پر جھوٹ باندھنے) کا مجرم بنتا ہے۔

جہاں تک موسم کے بارے میں پیش گوئیوں کا تعلق ہے تو وہ خالصتاً مادی حالات کے سائنسی مشاہدہ کی بنا پر کی جاتی ہیں، جبکہ علم نجوم کا معاملہ یہ نہیں ہے۔

اسلام میں تقدیر کا تصور

سوال: اسلام میں تقدیر، مقدر اور قسمت کا کیا تصور ہے؟ بے شک ہم وہی کچھ کرتے ہیں جو ہمارے مقدر میں پہلے سے لکھا ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم اپنی تقدیر کو بدل سکتے ہیں؟ (عائشہ خان)

جواب: تقدیر، مقدر اور قسمت یہ تینوں الفاظ عام طور پر ایک ہی معنی میں بولے جاتے ہیں۔ ان سے مراد انسان کے بارے میں خدا کے فیصلے ہیں۔ خدا کے بعض فیصلوں میں انسان مجبور ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ کہاں پیدا ہو گا، اس کے ماں باپ کون ہوں گے، اسے کتنی عمر ملے گی وغیرہ، وغیرہ۔ البتہ خدا کے بعض فیصلوں میں وہ اپنے افعال و اعمال کا ارادہ کرنے کی حد تک آزاد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار سمجھا جاتا ہے اور اسے ان پر نیکی یا بدی ملتی ہے۔

تقدیر کو اس طرح بیان کرنا کہ ''ہم وہی کچھ کرتے ہیں جو ہمارے مقدر میں پہلے سے لکھا ہوتا ہے'' یہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ شاید ہم مجبور محض ہیں یا یوں کہہ لیں کہ ہم بے جان پتلیاں ہیں جنھیں خدا جس طرح چاہتا ہے، نچاتا ہے۔ وہی ہم میں سے کسی کو جبراً قاتل بناتا ہے اور کسی کو جبراً مقتول، وہی کسی کو جبراً نیک بناتا ہے اور کسی کو جبراً بد۔ چنانچہ پھر اس سے کوئی شخص یہ نتیجہ بھی نکال سکتا ہے کہ اس دنیا میں ہونے والے جرائم اور اچھے اعمال کا ذمہ دار صرف خدا ہے، انسان تو معصوم ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ کسی صورت بھی درست نہیں ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ ہم جو اعمال بھی سرانجام دیتے ہیں، خدا کی اجازت کے ساتھ اپنی مرضی سے انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم اس لیے صالح کہلاتے ہیں کہ ہم نے خدا کی اجازت کو اپنی مرضی سے اس کی پسند کے مطابق استعمال کرتے ہوئے، نیک کام کیا ہوتا ہے اور اس لیے مجرم کہلاتے ہیں کہ ہم نے خدا کی اجازت کو اپنی مرضی سے اس کی پسند کے خلاف استعمال کر کے برا کام کیا ہوتا ہے۔

البتہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا خدا مستقبل کو جانتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں بالکل اسے آیندہ ہونے والے سارے واقعات اور حالات کا پتا ہے، کیونکہ وہ عالم الغیب ہے، وہ زمانے کے وجود میں آنے سے پہلے اسے پوری تفصیلات کے ساتھ جاننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا آیندہ ہونے والے واقعات خدا کے جبر سے بالکل اسی طرح وجود پذیر ہوتے ہیں جیسے اس کا علم ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب ہوگا کہ نہیں، بلکہ جن چیزوں کو وہ جبراً ایک خاص طریقے پر کرنا چاہتا ہے، صرف انھیں وہ جبراً کرتا ہے اور جنھیں اختیار و ارادہ کی آزادی دیتا ہے، وہ اسی کے اذن سے، اپنے اختیار و ارادہ کے ساتھ کام کرتی ہیں۔ البتہ خدا کا علم دونوں کے بارے میں غلطی سے پاک ہوتا ہے۔

جن مواقع کے حوالے سے خدا نے یہ فیصلہ کیا ہوتا ہے کہ انسان اپنے لیے اپنی مرضی اور اپنے ارادے سے جس چیز کو طلب کرے گا، وہ اسے دے دی جائے گی، ان مواقع پر انسان کی تدبیر ہی سے اس کی تقدیر بنتی ہے۔

اسلام میں ارتداد کی سزا

سوال: اسلام میں ارتداد کی سزا قتل کیوں ہے؟ جبکہ دوسرے کسی مذہب میں ایسا نہیں ہے۔ (عائشہ خان)

جواب: کسی قوم میں جب کوئی رسول اتمام حجت کر دیتا ہے تو پھر اس کے لیے ایمان لانا لازم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ ایمان نہیں لاتی تو پھر اس پر خدا کا عذاب آ جاتا ہے اور صرف وہی لوگ بچتے ہیں جو ایمان لائے ہوتے ہیں، جیسا کہ قوم نوح، قوم لوط، قوم صالح اور قوم ہود پر عذاب آئے تھے اور ان میں سے صرف صالح مسلمان ہی بچے تھے۔ یہ خدا کی سنت ہے۔

ان قوموں میں سے اگر کوئی آدمی ایمان لانے کے بعد دوبارہ کفر کو اختیار کر لے تو وہ پھر خدا کے عذاب کا شکار ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم میں اس عذاب کی شکل یہ تھی کہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔

چنانچہ ہمارے خیال میں مرتد کے لیے قتل کی سزا صرف رسول کے براہ راست مخاطبین تک ہی محدود تھی۔ آج اس کا اطلاق کرنا غلط ہوگا۔

قرآن کے دعوے کا مفہوم

سوال: قرآن کے اس دعوے کا کیا مطلب ہے کہ اگر تم اسے خدا کا کلام نہیں سمجھتے تو اس جیسی ایک سورت بنا کر دکھاؤ؟ میرا سوال یہ ہے کہ انسان قرآن کی مثل کلام کیوں نہیں بنا سکتا، میرا خیال ہے کہ وہ بنا سکتا ہے خواہ کچھ غلط سلط ہی بنا دے؟ (عائشہ خان)

جواب: قرآن کے اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ اے وہ لوگو جو سمجھتے ہو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کلام لائے ہیں، یہ انسانی کاوش ہی ہے، یہ خدا کا کلام نہیں ہے اور اس میں خدائی صفات کا ظہور نہیں، یعنی یہ خدائی خوبیوں کا حامل اور ہر غلطی سے مبرا کلام نہیں ہے تو ایسا ہی کلام تم بھی بنا کر دکھا دو۔ پھر اگر تم نہ بنا سکو تو اس کلام کی آنکھوں سے نظر آنے والی عظمت کو مانو اور اس کے سامنے سر تسلیم خم کرو۔

استاذ محترم غامدی صاحب قرآن مجید کے اسی دعوے سے متعلق سورۂ بقرہ کی آیت ۲۳ کی شرح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''...تم اگر اسے خدا کی کتاب نہیں سمجھتے تو اپنی ہدایت اور اسلوب بیان کے لحاظ سے جس شان کا یہ کلام ہے، اس شان کی کوئی ایک سورہ ہی بنا کر پیش کر دو۔ تمھارے گمان کے مطابق یہ کام اگر تمھاری قوم کے ایک فرد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کر سکتے ہیں تو تمھیں بھی اس میں کوئی دقت نہ ہونی چاہیے۔ اپنے متعلق یہ قرآن کا چیلنج ہے جو اُس نے اپنے اولین مخاطبین کو دیا اور اُن میں سے کوئی بھی اس کا سامنا کرنے کی جرأت نہ کر سکا۔''

(ماہنامہ اشراق، مارچ ۱۹۹۹، ۹)

غیر قانونی ملازمت اور رزق حلال

سوال: جو لوگ جعلی کاغذات بنوا کر دوسرے ملکوں میں جاتے اور وہاں ملازمتیں کرتے ہیں، کیا ان کی

آمدنی حلال ہوتی ہے؟ (فوزیاب اسلم)

جواب: جعلی کاغذات بنوانا بھی غلط ہے اور انھیں استعمال کر کے کسی ملک میں جانا اور وہاں رہنا بھی غلط ہے، لیکن اس غلطی کے نتیجے میں وہاں ملازمت یا مزدوری کر کے کمایا ہوا حلال رزق، حرام نہیں ہو جائے گا۔ البتہ اگر یہ شخص اس ملک کی حکومت سے اپنے لیے کچھ مراعات لیتا ہے تو وہ اس کے لیے جائز نہ ہوں گی یا اگر یہ اس حکومت سے بے روزگاری الاؤنس لیتا ہے تو وہ اس کے لیے حرام ہوگا۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری

سوال: بعض لوگ اپنی بیٹیوں کی شادی کے لیے، بہت پہلے سونا لے کر رکھ چھوڑتے ہیں اور پھر وہ اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں دیتے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ہم اسے استعمال نہیں کر رہے، یہ تو ہم نے اپنی بیٹی کی شادی کے لیے بنوایا ہے۔ اور وہ لڑکی جس کے لیے یہ سونا خریدا جاتا ہے، وہ اس ضمن میں بالکل بے بس ہوتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس صورت حال میں اس لڑکی کو کیا کرنا چاہیے؟ نیز یہ بتائیں کہ اس کے والدین کے لیے شریعت کا کیا حکم ہے؟ (فوزیاب اسلم)

جواب: یہ سونا دراصل، والدین ہی کی ملکیت ہے، انھی کو اس پر اختیار ہے اور آیندہ اس کے بارے میں جو فیصلہ بھی کرنا ہے، انھوں نے ہی کرنا ہے۔ چنانچہ ان پر شرعاً یہ لازم ہے کہ وہ اس کی زکوٰۃ ادا کریں۔ اگر وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کریں گے تو خدا کے ہاں اس کے لیے مسئول ہوں گے۔ جہاں تک ان کی بیٹی کا معاملہ ہے تو بے شک یہ سونا اسی کے لیے خریدا گیا ہے، لیکن وہ اس معاملے میں چونکہ بے بس ہے، لہٰذا اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، سوائے اس بات کے کہ وہ اپنی بساط کی حد تک اپنے والدین کو نصیحت کرے کہ وہ اس سونے کی زکوٰۃ ادا کریں، ورنہ وہ خدا کو کیا جواب دیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

مرنے والے کی جبیں روشن ہے اس ظلمات میں

[دیو بند کے مدرسۂ فکر کے معروف عالم دین مولانا صوفی عبدالحمید سواتی ۶ اپریل ۲۰۰۸ کو قضاے الٰہی سے وفات پا گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہمارے رفیق جناب عمار خان ناصر کا تعلق انھی کے خانوادے سے ہے۔ زیر نظر تحریر میں عمار صاحب نے مولانا کی شخصیت اور طرز زندگی کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ قارئین ''اشراق'' امید ہے کہ اس سے مستفید ہوں گے۔ مدیر]

استاذ گرامی حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی رحمۃ اللہ علیہ کا تعارف خاندان کے ایک بڑے بزرگ اور سرپرست کی حیثیت سے تو بچپن ہی سے تھا اور مجھے یاد ہے کہ بہت چھوٹی عمر میں والد محترم نے مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض مختصر احادیث کا متن اور ترجمہ یاد کرایا تو ایک موقع پر مجھے لے کر صوفی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور میں نے ایک آدھ حدیث اور اس کا ترجمہ سنا کر ان سے برکت کی دعا حاصل کی، تاہم مجھے انھیں نسبتاً قریب سے دیکھنے اور ان سے باقاعدہ شرف تلمذ حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی شفقت اور عنایت سے بہرہ ور ہونے کا موقع ان کی آخری عمر میں ہی ملا۔ ان کی حیات کا بڑا حصہ جو تعلیمی، تدریسی، تصنیفی اور سیاسی سرگرمیوں سے بھرپور رہا ہے، میرے براہ راست مشاہدے میں نہیں رہا۔ چنانچہ ان کے کمالات واوصاف کا کوئی جامع مرقع کھینچنا میرے لیے اپنے محدود اور جزوی مشاہدے کی بنا پر ممکن نہیں۔ البتہ ان کی غیر معمولی شخصیت کے بعض نہایت نمایاں نقوش یقیناً میرے محسوسات وتاثرات میں مرتسم ہیں اور انھیں قارئین تک منتقل کرنا بھی شاید کسی حد تک ممکن ہے۔

صوفی صاحب چھوٹوں اور بڑوں، سب کے بزرگ تھے۔ ان کی بزرگانہ شفقت سے ہر شخص اپنا حصہ پاتا تھا اور میری طرح غالباً ہر شخص یہ محسوس کرتا تھا کہ اسے ان کی خاص توجہ اور عنایت حاصل ہے۔ ۱۹۹۱ء میں، میں نے مدرسہ

نصرۃ العلوم کے درس نظامی کے شعبے میں درجۂ سادسہ میں داخلہ لیا تو صوفی صاحب پیرانہ سالی کے تقاضے سے تدریسی مصروفیات کو دورۂ حدیث اور موقوف علیہ کے دو تین اسباق تک محدود کر چکے تھے۔ والد گرامی سے سن رکھا تھا کہ صوفی صاحب عربی ادب کے ساتھ خاص شغف رکھتے ہیں اور ایک عرصے تک درسی وغیر درسی کتب ادب کی تدریس خاص ذوق کے ساتھ فرماتے رہے ہیں۔ میں نے اسی مناسبت سے فرمایش کی کہ میں آپ سے ''السبع المعلقات'' پڑھنا چاہتا ہوں۔ طبعی طور پر تدریس ان کے لیے اب کوئی خاص دل چسپی کی چیز نہیں رہ گئی تھی، لیکن انھوں نے کمال شفقت کا مظاہرہ کیا اور مدرسے کی تعطیلات کے دنوں میں صرف ایک طالب علم کو ادب جاہلی کے سات طویل قصیدے پڑھانے کی زحمت گوارا فرمائی۔ استاذ گرامی کی شفقت کا یہ سلسلہ اس کے بعد آخر دم تک قائم رہا۔ دورۂ حدیث کے سال وہ اپنی جیب خاص سے ہر ماہ مجھے تبرک عنایت فرماتے تھے۔ ایک موقع پر میں نے اس پر تردد ظاہر کیا تو فرمایا کہ ''جب تک پڑھ رہے ہو، تب تک ہی ملیں گے، پھر کون دے گا؟''

صوفی صاحب اپنے مزاج کے لحاظ سے تواضع اور انکسار کا پیکر تھے۔ وہ علمی وعملی مسائل کے حوالے سے سوچی سمجھی اور دوٹوک راے رکھتے تھے اور اس کے اظہار میں بھی کسی رو رعایت سے کام نہیں لیتے تھے، لیکن انھوں نے کبھی اپنی علمی حیثیت اور اپنا بزرگانہ استحقاق جتلانے یا اپنی راے دوسروں پر ٹھونسنے کی کوشش نہیں کی۔ مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ صوفی صاحب کی یادگار ہے۔ مدرسے کے قیام کے بعد جلد ہی اس کا انتظام وانصرام ان کے سپرد کر دیا گیا تھا اور ملک بھر، بلکہ دنیا بھر میں اسے جو تعارف حاصل ہے، وہ بلا شبہ صوفی صاحب کے علم، استقلال، خلوص اور للّٰہیت کا ثمر ہے، لیکن انھوں نے اسے اپنی ذات کو نمایاں کرنے کا ذریعہ نہیں بنایا، حتیٰ کہ اپنے علمی ذوق ورجحان اور تعلیمی تصورات کی تجربہ گاہ بنانے کی کوشش بھی نہیں کی جو ان کا ایک بالکل جائز حق تھا۔ دینی مدارس کے نصاب اور طرز تعلیم کے بارے میں ان کے خیالات ونظریات عام روش سے ہٹ کر تھے اور ''ہمارا تعلیمی وتبلیغی لائحۂ عمل'' کے عنوان سے انھوں نے مدرسہ نصرۃ العلوم کا جو بالکل ابتدائی تعارف لکھا، اس میں ان کی بھرپور عکاسی ہوئی ہے، لیکن مدرسہ کے عملی نظام کی تشکیل انھوں نے اپنے تصورات کے مطابق نہیں کی جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اپنے وژن کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے ہم خیال اور ہم ذوق رفقا کی جو ٹیم درکار تھی، وہ غالباً انھیں میسر نہیں آ سکی، جبکہ مختلف ذوق اور رجحانات کے حامل رفقا پر اپنے تصورات مسلط کرنا ان کے مزاج کے خلاف تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اپنی علمی دلچسپیوں، تحقیقی ذوق، شخصی مزاج اور افکار ونظریات کے حوالے سے صوفی صاحب نے ایک تنہا فرد کی زندگی بسر کی ہے۔ مدرسے کے مزاج اور ماحول کو اپنے رنگ میں رنگنا تو کجا، جب نصف صدی تک مدرسے کی خدمت کرنے اور اپنی

جوانی اور بڑھاپا اس کی ترقی میں صرف کر دینے کے بعد عمر کے آخری دور میں بعض مسائل کے حوالے سے مدرسے کی قدیمی انتظامیہ کے ساتھ اختلاف پیدا ہو گیا تو صوفی صاحب نے محاذ آرائی یا تنازع کی کوئی صورت پیدا کیے بغیر خاموشی کے ساتھ اپنے خاندان سمیت مدرسے کے انتظامی اور تعلیمی معاملات سے الگ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا اور واقعہ یہ ہے کہ اگر شہر کے علما مدرسے کی بہی خواہی کے جذبے سے اس معاملے میں مداخلت کر کے معاملات کا رخ نہ موڑتے تو صوفی صاحب اپنے اس فیصلے پر عمل کر گزرتے۔

انھیں اکابر دیوبند کے ساتھ بے پناہ محبت تھی اور وہ موقع بہ موقع ان بزرگوں بالخصوص شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا سید حسین احمد مدنی کے تقویٰ، للّٰہیت، خلوص اور کردار کا حوالہ دیتے نہیں تھکتے تھے۔ ایک موقع پر حدیث کے درس میں کسی مناسبت سے ان حضرات کا ذکر آ گیا تو گویا ان کے دل کے تار کسی نے چھیڑ دیے۔ اس دن کا سبق ان بزرگوں کی جدوجہد اور قربانیوں کے تذکرے کے لیے وقف رہا۔ گفتگو کرتے کرتے ان پر رقت طاری ہو گئی اور انھوں نے اپنی محبت اور جذبات کے اظہار کے لیے کسی عرب باندی کے اس شعر کا سہارا لیا کہ:

سادتی ان شرقوا او غربوا ویلی

وان عاشروا غیرنا ویل علی ویل

''میرے آقا (مجھے چھوڑ کر) مشرق کی طرف جائیں یا مغرب کی طرف، میرے لیے بربادی ہے۔ اور اگر وہ ہمارے علاوہ کسی اور کو اپنی رفاقت کے لیے منتخب کر لیں تو بربادی پر بربادی ہے۔''

دورۂ حدیث کے سال ہمیں ان سے صحیح مسلم اور جامع ترمذی کے ایک حصے کے علاوہ ''حجۃ اللہ البالغہ'' پڑھنے کا موقع ملا۔ وہ طول طویل مباحث سے گریز کرتے تھے اور حوالہ جات اور دلائل کا انبار لگانے کے بجائے زیر بحث مسئلے سے متعلق اصل نکتے کی مختصر اور جامع وضاحت پر اکتفا کرتے تھے۔ طول بیانی انھیں ویسے بھی پسند نہیں تھی اور وہ مختصر اور متعین طرز گفتگو کو پسند کرتے تھے۔ میں نے ایک مرتبہ عرض کیا کہ یونانی فلاسفہ کے طریق استدلال پر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقد کیا ہے اور امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی، ان میں سے کس کا نقد زیادہ وزنی ہے؟ فرمایا کہ ابن تیمیہ کا غزالی کے ساتھ کوئی تقابل نہیں۔ میں نے عقل و نقل کے مابین تعارض کے موضوع پر ان کی طویل تصنیف پڑھی ہے۔ وہ تقریر لمبی چوڑی کرتے ہیں، لیکن اس میں مغز بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر ہوا تو فرمایا کہ وہ بڑے عالم تھے، لیکن مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کی ''تدبر قرآن'' میں الفاظ کا بے محابا استعمال کیا گیا ہے۔ بیرون ملک سے ایک بزرگ عالم پاکستان تشریف لائے اور صوفی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ خاصی دیر نشست رہی جس میں وہ عالم بے تکان بولتے اور صوفی صاحب خاموش سنتے

رہے۔ بعد میں یہ بے تکلف تبصرہ کیا کہ ان کے بارے میں سنتے آ رہے تھے کہ بڑے فاضل شخص ہیں، لیکن یہ تو نری باتوں کی پٹاری ہیں۔

وہ اپنے اختلاف رائے کا اظہار بالکل دوٹوک کرتے تھے اور اپنے احساس اور تاثر کا ابلاغ بھی کوئی لگی لپٹی رکھے بغیر پوری وضاحت سے کر دیتے تھے۔ والد محترم کی روایت ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ 'وحدت الوجود' کے حوالے سے شیخ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے موقف سے شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ کے اختلاف کا ذکر کیا اور صوفی صاحب سے ان کی رائے معلوم کرنا چاہی۔ صوفی صاحب نے بے تکلف فرمایا کہ ''بھئی! جس کی سمجھ میں بات نہیں آئے گی، وہ یہی کہے گا۔'' اپنی کتاب ''مولانا عبید اللہ سندھی کے علوم و افکار'' میں انھوں نے مولانا سندھی کے حوالے سے پائی جانے والی شدید مخالفانہ فضا میں ان کی ذات اور افکار و خیالات پر کیے جانے والے اعتراضات کا پورے اعتماد کے ساتھ سامنا کیا ہے اور مولانا سندھی کے موقف کی درست تفہیم کی کوشش کی ہے۔ اسی کتاب میں انھوں نے قیام پاکستان کے حوالے سے مسلم لیگ کے موقف کی تائید کرنے والے علما کے علم و تقویٰ کا پورا اعتراف کرتے ہوئے ان کے سیاسی موقف پر بے باک تبصرہ کیا ہے جس پر انھیں مخالف حلقے کی طرف سے سخت ردعمل کا سامنا کرنا پڑا۔

وہ نہ صرف خود علمی اختلاف کا حق پورے اعتماد سے استعمال کرتے تھے، بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی فرماتے تھے۔ ۱۹۹۶ء میں مدرسہ نصرۃ العلوم کے شعبۂ نشر و اشاعت نے ''امام ابو حنیفہؒ اور عمل بالحدیث'' کے عنوان سے میری اولین تصنیف شائع کی جس کا موضوع امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی آرا پر دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث امام ابو بکر ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ کے وہ اعتراضات تھے جو انھوں نے اپنی کتاب ''المصنف'' کے ایک مستقل باب میں درج کیے ہیں۔ اس کتاب کا نام بھی حضرت صوفی صاحب ہی کے مشورے سے تجویز ہوا تھا۔ میں نے ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کے جواب میں اپنے فہم کی حد تک امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر اور استدلال واضح کرنے کی کوشش کی، تاہم بعض مقامات پر مجھے احناف کے استدلال پر اطمینان نہیں ہو سکا۔ اس ضمن میں حضرت صوفی صاحب سے بھی گفتگو ہوئی اور انھوں نے میرے اشکالات کے حوالے سے احناف کے استدلال کو واضح کیا، تاہم اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کہ اگر کسی مسئلے میں تمھارا احناف کے موقف پر اطمینان نہیں ہوتا اور تم کسی دوسری رائے کو ترجیح دیتے ہو تو ایسا کرنے سے تم حنفیت سے خارج نہیں ہو گے۔

استاذ گرامی اور جد مکرم شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر نے اپنی تدریسی و تصنیفی زندگی کے بالکل آخری دور میں حیات و نزول مسیح علیہ السلام کے موضوع پر ''توضیح المرام'' تصنیف فرمائی۔ میں ان دنوں مدرسہ نصرۃ العلوم میں تدریس کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔ ایک دن مدرسے پہنچا تو صوفی صاحب اپنے معمول کے مطابق دفتر انتظام

کے باہر چار پائی پر تشریف فرما تھے اور مدرسے کے سینئر استاذ مولانا عزیز الرحمٰن مرحوم ومغفور کے ساتھ تبادلۂ خیال کر رہے تھے۔ میں نے سلام کیا تو مجھے بھی پاس بٹھالیا اور فرمایا کہ بھئی! ہم شیخ الحدیث صاحب کی کتاب ''توضیح المرام'' کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ تم بتاؤ، تمھاری اس کے بارے میں کیا راے ہے؟ میں نے اپنے تاثر کے اظہار میں ذرا جھجک محسوس کی تو وہ سمجھ گئے اور فرمایا کہ کھل کر اپنی راے بتاؤ، اس سے تمھارے دادا کی شان میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ میں نے عرض کیا کہ ان کی سابقہ تصنیفات سے جو علمی وتحقیقی معیار سامنے آتا ہے، اس کتاب میں وہ ملحوظ نہیں رکھا جا سکا۔ صوفی صاحب نے اس سے اتفاق کیا اور فرمایا کہ ہم بھی یہی بات کر رہے تھے۔

فقہی مسائل اور جزئیات کو دیکھنے کا بھی ان کا ایک اپنا زاویۂ نگاہ تھا اور وہ فقہی کتابوں میں درج جزئیات کی لفظی پابندی کے بجاے فقہی اصولوں کی رعایت کا زیادہ اہتمام کرتے تھے۔ مثلاً ان کی راے یہ تھی کہ روزے کی حالت میں انجکشن لگوایا جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اس پر انھوں نے مفصل مقالہ بھی لکھا جس میں فقہی اصولوں اور طبی معلومات کی روشنی میں اپنے نقطۂ نظر کو استدلال سے واضح کیا ہے۔ اسی طرح فقہی کتابوں میں نقد اور ادھار کی قیمت میں فرق کو اس شرط کے ساتھ جائز بتایا گیا ہے کہ اگر معاملہ طے کرتے وقت فریقین کے مابین ایک متعین قیمت طے پا جائے جس میں کمی بیشی کا امکان نہ رہے تو نقد کے مقابلے میں ادھار قیمت میں اضافہ کرنا درست ہے۔ معاصر اسلامی بنکنگ میں اسی بنیاد پر ''مرابحہ'' کے عنوان سے چیزوں کو ادھار فروخت کر کے نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت لینے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ صوفی صاحب کی راے یہ تھی کہ فقہا نے جس تناظر میں اس معاملے کو جائز قرار دیا ہے، وہ مختلف ہے، جبکہ معاصر تناظر میں یہ طریقہ سودی کاروبار کو جواز فراہم کرنے کے لیے ایک حیلے کے طور پر استعمال ہو رہا ہے، اس لیے محض فقہی کتابوں میں مذکور جواز کو بنیاد بنانے کے بجاے موجودہ معاشی عرف کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ برادرم مولانا محمد یوسف کی روایت ہے کہ انھوں نے ایک موقع پر جبراً لی جانے والی طلاق کے واقع ہو جانے سے متعلق احناف کے موقف پر اپنا اشکال صوفی صاحب کی خدمت میں پیش کیا اور کہا کہ جب قرآن مجید نے جبر واکراہ کے تحت کہے گئے کلمۂ کفر کو بھی موثر تسلیم نہیں کیا تو دل کے ارادے اور مرضی کے خلاف دی جانے والی طلاق کیونکر موثر قرار دی جا سکتی ہے؟ صوفی صاحب نے فرمایا کہ اس جزئیے کا صحیح محل یہ ہے کہ قاضی یا حاکم کسی شرعی مصلحت کے تحت اپنا اختیار استعمال کرتے ہوئے کسی شخص کو اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کرے تو ایسی طلاق نافذ مانی جائے گی۔

مطالعہ ان کا بے حد محبوب ذوق تھا اور جب تک ان کے لیے ممکن رہا، انھوں نے اپنی دلچسپی کے موضوعات پر مطالعہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ آخری دنوں کی شدید علالت سے پہلے تک میں جب بھی ان کے پاس حاضر ہوا، بالعموم

انھیں اپنے پلنگ پر تکیہ لگائے ہوئے مطالعہ میں مصروف پایا۔ البتہ ان کے وسعت مطالعہ سے مستفید ہونے کے لیے ان کے خاص مزاج کا لحاظ رکھنا ضروری تھا۔ گفتگو میں بے تکلف بات سے بات پیدا ہوتی چلی جاتی تو وہ بھی سلسلۂ گفتگو کو جاری رکھتے، لیکن اگر اندازہ ہو جاتا کہ ان سے ''مستفید'' ہونے کی کوشش کی جا رہی ہے تو وہ گریز کا طریقہ اختیار کر لیتے تھے۔ میرا تجربہ یہی ہے کہ میں نے اگر کبھی کسی مسئلے سے متعلق براہ راست ان کی راے دریافت کر لی تو انھوں نے مختصر جواب دے کر فرمایا کہ تم اصل مآخذ سے مراجعت کر کے خود تحقیق کرو۔ ذاتی یا خاندانی حالات پر گفتگو کرتے ہوئے یا کسی علمی مسئلے پر تبادلۂ خیال کرتے ہوئے انھوں نے کبھی مجھے اپنے بزرگ اور میرے طالب علم ہونے کا احساس نہیں ہونے دیا۔ وہ بات منوانے کی کوشش نہیں کرتے تھے اور نہ ان کا مطمح نظر اپنی راے یا تبصرہ سے آگاہ کرنا ہوتا تھا۔ وہ ہمیشہ یہ کہتے تھے کہ ''آپ اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟'' یا ''آپ کی اس معاملے میں کیا راے ہے؟'' اگر ان کی راے وہی ہوتی جو میں عرض کرتا تو ''ہاں'' کہہ کر اطمینان ظاہر کر دیتے، ورنہ تردید کرنے کے بجاے اس کے حوالے سے اپنا سوال یا اشکال بیان فرما دیتے۔ وہ پوری توجہ سے بات سنتے تھے اور ان سے مکالمہ کرتے ہوئے اپنی ناچیز آرا کے بہت اہم اور قابل احترام ہونے کا احساس پیدا ہونے لگتا تھا۔

صوفی صاحب کے ساتھ خاندانی، فکری اور روحانی رشتہ و تعلق کی جہتیں متنوع ہیں اور ان میں سے ہر جہت افتخار و اعتزاز کا ایک الگ احساس پیدا کرتی ہے، لیکن ان کے ایک مشفق اور مہربان بزرگ ہونے کی جہت سب پر غالب ہے۔ میں جب بھی اپنے ذہن میں ان کی شخصیت کا کوئی تاثر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو اس سے مختلف کوئی تاثر نہیں بن پاتا۔ ان کے الطاف و عنایات کی یاد اس دنیا میں بھی سرمایۂ حیات ہے اور یقین ہے کہ جب وہ جنت الفردوس کے بلند و بالا مقامات میں اپنے رب کی نعمتوں کے حق دار قرار دیے جائیں گے تو ہم جیسے کوتاہ عمل وہاں بھی ان شاء اللہ اس نسبت کی برکات سے محروم نہیں رہیں گے: 'وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ اَلَتْنٰهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ'[1] (الطور ۵۲: ۲۱):

دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمیں
کرے پھر ان کی زیارت سے شادماں مجھ کو

---

[1] ''اور جو لوگ ایمان لائے، اور ان کی اولاد نے بھی ایمان کے ساتھ ان کی پیروی کی ان کے ساتھ ہم ان کی اولاد کو بھی جمع کر دیں گے اور ان کے عمل میں سے ذرا بھی کمی نہیں کریں گے۔''